



# परीक्षामुखसूत्रप्रवचन

[ २१, २२, २३ भाग ]

प्रवक्ता :

अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०८ मुकुन्द  
श्री मनोहर जी वर्णी 'सहजानन्द' जी महाराज

सम्पादक :

पं० देवचन्द जी शास्त्री, सहारनपुर

प्रबन्ध-सम्पादक :

बैजनाथ जैन, ट्रस्टी सदस्य सहजानन्द शास्त्रमाला  
योदगार बडतला, सहारनपुर

प्रकाशक :

मंत्रो, सहजानन्द शास्त्रमाला  
१८५ ए, रणजीतपुरी, सदर मेरठ

मुद्रक :

मुद्रक :

पं० काशीराम शर्मा 'प्रफुल्लित'  
साहित्य प्रेस, सहारनपुर

## श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके संरक्षक महानुभाव—

- (१) श्रीमान् ला० महावीरप्रसाद जी जैन, वैकर्म, सदर मेरठ सरक्षक,  
अध्यक्ष एवं प्रधान ट्रस्टी  
(२) श्रीमती सौ० फूलमाला देवी, धर्मपत्नी श्री ला० महावीरप्रसाद जी  
जैन वैकर्म, सदर मेरठ, सरक्षिका

## श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके प्रवर्तक महानुभाव—

१	श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन सराफ	सहारनपुर
२	" - सेठ भवरीलाल जी जैन पाण्ड्या	गूमरोतिलैया
३	" कृष्णचन्द जी रईस	देहरादून
४	" सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	गूमरोतिलैया
५	" श्रीमती सावती देवी जैन	गिरीछोह
६	" मित्रसेन नाहरतिह जी जैन	मुजफ्फरनगर
७	" प्रेमचन्द भोमप्रकाश जी जैन प्रेमपुरी	मेरठ
८	" सत्केचन्द लालचन्द जी जैन	भुजफरनगर
९	" दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	" बालूमल प्रेमचन्द जी जैन	ममूरी
११	" बाबूराम मुरारोपाल जी जैन	उजालापुर
१२	" केवसराम उग्रसेन श्री जैन	त्रगापरी
१३	" गेंदामल दगडू दाह जी जैन	मनावद
१४	" मुकन्दलाल गुलशनराय जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
१५	" श्रीमती धर्मपत्नी बा० फैलाशचन्द श्री जैन	देहरादून
१६	" जयकुमार बीरसेन जी जैन सराफ	सदर मेरठ
१७	" मन्त्री दिगम्बर जैन ममाज	लण्डवा
१८	" बाबूराम मनमजूप्रसाद जी जैन	तिरगा
१९	" विशाचन्द जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	" हरीचन्द ज्योतिप्रसाद जी जैन घोवरमिन्द	इटावा
२१	" सौ० प्रेम देवीदाह गू० बा० पनेहमान श्री जैन राधो	जयपुर
२२	" मन्नाली दिगम्बर जैन महिमा रामान	लण्डवा
२३	" नागराम श्री जैन पाण्ड्या	गिरीछोह
२४	" गिरमाशोनाम शिखरीनाम श्री जैन	गिराछोह
२५	" राधेनाथ बाबूराम जी जैन मोदी	गिरीछोह
२६	" प्रमचन्द बंजाराय श्री जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
२७	" सुमदीरतिह हेमचन्द श्री जैन सराफ	बडौन
२८	" गोमुचन्द हरचन्द श्री जैन पापा	सामगोवा
२९	" दीपचन्द जी जैन सुपरिस्टेन्ट इन्व्हीनिश	कानपुर

३०	श्रीमान् लाला मन्मो दि० जैन समाज नाई की मण्डी	आगरा
३१	" सचालिका दि० जैन महिलामण्डल नमककी मण्डी	आगरा
३२	" नेमिचन्द जी जैन रुहकी प्रेस	रुहकी
३३	" मन्मदनलाल शिवप्रसाद जी जैन चिलकाना वाले	सहारनपुर
३४	" रोशनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
३५	" मोल्हडमल श्रीपाल जी जैन, जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	" शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
३७	" ॐ जोतमल इन्द्रकुमार जी जैन छाबठा	भूपरीतलैया
३८	" ॐ इन्द्रजीत जी जैन वकील स्वरूपनगर	कानपुर
३९	" ॐ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या	जयपुर
४०	" ॐ दयाराम जी जैन धार. ए. डी. ओ.	सदर मेरठ
४१	" ॐ मुन्नालाल यादवराम जी जैन	सदर मेरठ
४२	" + जितेश्वरप्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सहारनपुर
४३	" + जितेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला
४४	" + बनवारीलाल निरञ्जनलाल जी जैन	शिमला

नोट—जिन नामोंके पहिले ॐ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये आये हैं, शेष आने हैं। तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया, सभी बाकी है।

## सम्पादकीय

जैन न्यायके महान् प्रतिष्ठापक कुशाग्रबुद्धि तार्किकशिरोमणि वादीभक्तेश्वरी श्री समन्तभद्र श्री अकलङ्कदेव आदि महानुरुपोंने जैन न्यायके मौलिक तत्त्वोंकी समीचीन विवेचना आक्षुमीमासा, प्रमाणसंग्रह, न्यायविनिश्चयादि कारिकात्मक रचनाओंके द्वारा की। जैनदर्शनके प्रणेता भगवान् समास्वामीके दार्शनिक शास्त्र श्री तत्त्वार्थसूत्र के सदृश जैन न्यायका सूत्रबद्ध करने वाली "जैन न्याय सूत्र ग्रन्थ" जैन परम्परामें नहीं बन पाया था। इसी कमीको आचार्यप्रवर श्री मारिणवयनन्दीने आचार्य स्मृति-परम्परासे आये हुए जैन न्यायरूप सागरको परीक्षामुखसूत्ररूप गागरमें पूर्ण करके जैन न्यायका गौरव बढ़ाया है। यह जैन न्यायका प्राथमिक सूत्रग्रन्थ है जो कि भारतीय न्याय विषयक कृतियोंमें अद्वितीय है।

यह ग्रन्थ ६ परिच्छेदोंमें विभाजित है। इसके सूत्रोंकी संख्या २१२ है। ये सूत्र सरल, विशद एवं नये-तुले हैं। वस्तु विचारमें अति गम्भीर अन्तस्तलस्पर्शी तथा अर्थ-गौरवसे ओत प्रोत हैं। सभी सूत्र-संस्कृत गद्यमें हैं, किन्तु उनके आदि अन्तमें एक २ श्लोक हैं :—



प्रमाणार्थसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्यय ।

इतिवक्ष्ये तयोर्लक्ष्म सिद्धमल्पं लघोयस ।

परीक्षामुखमादर्श हेयोपादेयतत्त्वयोः ।

सविदे, मादृशो, चाल परीक्षादक्षवद् व्यधाम् ॥

आद्य श्लोकमें ग्रन्थ प्रयोजन तथा उसकी रचना की प्रतिज्ञा की है । और प्रतिज्ञानुसार ग्रन्थ रचना की है । सूत्रकारने हेय-उपादेय तत्त्वका यथार्थ बोध कराने के लिए परीक्षकके समान दण्ड कृतिवत् बनाई ।

प्रतिपाद्य विषय — प्रथम परिच्छेदमें १३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका स्वरूप तथा प्रमाणके प्रामाण्यके स्वतन्त्रत्व परतन्त्रत्वका निर्णय किया है। द्वितीय परिच्छेदमें प्रमाण के प्रत्यक्ष परोक्ष दो भेद बनाये हैं । प्रत्यक्षके साव्यवहारिक तथा मुख्य भेदोंको १२ सूत्रोंसे प्रतिपादन किया है । तृतीय परिच्छेदमें परोक्ष प्रमाणके स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, आगमका १०१ सूत्रोंमें कथन है। चतुर्थमें ६ सूत्रों द्वारा प्रमाणके विषय सामान्यविशेषात्मकको समझाया, है । सामान्य विशेषके भेद भी दर्शाये हैं । पांचवें परिच्छेदमें ३ सूत्रों द्वारा प्रमाणका फल साक्षात्, अज्ञाननिवारण, परम्परा दान-उपादान उपेक्षा कहकर उसे- प्रमाणसे कथञ्चित् भिन्न अभिन्न सिद्ध किया है । छठे परिच्छेदमें प्रत्यक्षाभास परोक्षाभासका स्वरूप बताकर जय-पराजय व्यवस्था बताई है । इसमें ७४ सूत्र हैं । इस प्रकार इस ग्रन्थमें जैन न्यायके सभी मौलिक ग्राह्य विषयोंका पूर्ण व्यवस्थित चयन हुआ है ।

न्याय विषयके ऐसे कठिन दार्शनिक विषयका आध्यात्मिक सम्बन्ध दिखाकर न्यायादि अनेक विषयके पारखी, मनीषी विद्वान् श्री १०५ सुल्लक मनोहर जी वर्णी सहजानन्द महाराजने परीक्षामुखसूत्रप्रवचन द्वारा सरल सुबोध स्पष्ट किया है । समय-सारादि अनेक ग्रन्थोंपर प्रवचन करने वाले विद्वान्के प्रौढ़ ज्ञानने इसे दुरुहतासे बचाया है जो कि न्याय विषयक गम्भीर अध्ययन चिन्तन एवं सुयोग्य विद्वत्ताका ही सुन्दर मधुर फल है । न्यायविषयक क्षेत्रमें तत्त्व निर्णयका आधार प्रमाण ही होता है । इसलिये प्रमाण और प्रामाण्यकी परीक्षा करना अत्यावश्यक है । इन प्रवचनों द्वारा लोकमें प्रमाणविषयक विपरीत धारणायें दूर होगी ।

मुझे इन प्रवचनोंका प्रूफ शोधनका अवसर मिला है । मैं आशा करता हूँ कि आध्यात्मिक तत्त्वके विज्ञान सिक जन इनके स्वाध्याय द्वारा लाभ उठावेंगे ।

—देवचन्द जैन, एम० ए०

# परीक्षामुखसूत्रप्रवचन

[ एकविंश भाग ]

प्रवक्ता :

अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ कुल्लक  
श्री मनोहर जी वर्णी 'सहजानन्द' जी महाराज

अज्ञानतिमिरान्धानां ज्ञानाञ्जनशलाकया ।  
चक्षुरुन्मीलित येन तस्मै श्री गुरवे नमः ॥  
प्रमाणादर्थसंसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्यय ।  
इतिवक्ष्ये तयोर्लक्ष्म सिद्धमल्प लघीयसः ।

सर्वे पदार्थोंके स्वरूपनिर्णयकी प्रारम्भिक पद्धति—दुनियामें क्या-क्या है ? और किस प्रकारका पदार्थ है ? उसका निर्णय करना विश्रामसे रहने की इच्छा वाले पुरुषोंके लिये अनिवार्य आवश्यक है, क्योंकि जिनके बीचमें हम रह रहे हैं उनका यथार्थ भान हो तो विपरीत कल्पनायें जगती हैं और उस अज्ञान अन्धकारमें उठने वाली विपरीत कल्पनाओंसे परेशान हुआ करते हैं । इस कारण यह आवश्यक है कि हम जगतके पदार्थोंका भली भाँति स्वरूप समझें, पदार्थोंका हम स्वरूप समझें । इससे पहिले हमको शुरुवात इस ढंगसे करनी होगी कि जिससे हम ऐसी विशेषताओंको बतायें, ऐसे घमोंको, चिन्होंको, लक्षणोंको बतायें कि जो लक्षण सबमें घटित हो और फिर उससे संकुचित हो होकर ऐसा विशेष लक्षण निरखें कि जिसमें अन्य द्रव्य छुट जायें और विवक्षित द्रव्य आये । इस प्रणालीसे सहित स्वरूपकी जानकारी करना षोडशेसे बाहर होता है । जगतमें जो कुछ भी पदार्थ है, इतना तो सबसे पहिले मानना होगा कि वे सत् हैं । है के बिना किसीके बारेमें कुछ कहना वेतुकी बात है । सबसे पहिले यह मानना है कि 'है' इसे कहते हैं अस्तित्व, पर पदार्थ है है, इतना ही माना जाय तो उसका अर्थ यह हो जायगा कि है जो कुछ भी है । जिस किसी एक पदार्थ को हम जब जानना चाहेंगे और है ही मात्रसे जानेंगे तो यह प्रमुक्त है प्रमुक्त है, सब

कुछ है तब क्या व्यवस्था बनी ? इससे मानना होगा कि जो है वह अपने स्वरूपमें है, परके स्वरूपसे नहीं है। इसमें है की बात कुछ धधूरे रूससे पूरी हो गयी, लेकिन वह है' रह नहीं सकता जिस 'है' का कोई व्यक्त रूपा न हो। आकार पर एगमन अवस्था कोई व्यक्तरूप रूप न हो तो वह है' चीन क्या है ? ससे यह समझना होगा कि पदार्थ का व्यक्तरूप नियमसे हुआ करता है। ऐसा कोई पदार्थ नहीं कि जिसकी अवस्था तो न हो और पदार्थ हो, कुछ सिद्धान्त हैं ऐसे जो व्यक्तरूप कुछ नहीं मानते। अवस्था, दशा, परिणति स्वीकार नहीं करते। उसे माया आदिक शब्दोंसे कह देते हैं और पदार्थोंको अपरिणामी स्वीकार करते हैं। लेकिन परिणाम न हो, व्यक्तरूप न हो, अवस्था न हो तो उनका 'है' जीवन नहीं रह सकता। इसलिए मानना होगा कि 'है' अपने स्वरूपसे है, परस्वरूपसे नहीं है और निरन्तर वह अपनी किसी न किसी अवस्था में रहता है अर्थात् परिणामता रहता है। परिणामता तो रहता है पर इतना ही मात्र माननेसे कि परिणामता रहता है। अब कोई किसोरूप परिणाम जाय, अन्यरूप परिणाम जाय तो फिर वस्तुव्यवस्था नहीं रह सकती। अतः मानना होगा कि अपने ही स्वरूपमें परिणामता है दूसरे स्वरूपमें नहीं परिणामता। इतना माननेके बाद यदि उसका कोई आकार बुद्धिमें न आये तो वस्तुके बारेमें हम कुछ भी कल्पना तक नहीं कर सकते। नक्षत्रोंके द्वारा जो जेब भूगोलमें अमेरिका, जापान आदिक देश बनाये जाते हैं, नगर, पर्वत, नदियाँ मोदि बनायी जाती हैं तो यद्यपि देखा नहीं है उन्होंने मगर समझने वाले विद्यार्थी उनका कुछ न कुछ आकार दिमागमें रखते हैं तब उनकी समझमें आता है। पदार्थमें आकार होता है, पदार्थ प्रदेशवान होता है। इतना सब कुछ होनेपर भी सत् ही ज्ञेय होता है, असत् ज्ञेय नहीं होता। ऐसा देखा जाता, जिससे सभी सत् प्रमेय होते हैं।

साधारण गुणोंकी असाधारण गुणोंके साथ अविनाभावितता — उपरोक्त प्रकारसे सर्व पदार्थोंमें सामान्य गुण बराबर मौजूद हैं। इतना होनेके बाद काम क्या चला ? अथकिया कुछ नहीं हुई। प्यास लगी है, पानी पीना है, तो इन ६ साधारण गुणोंमें क्या काम हो जायगा ? अथवा व्यापार रोजिगार आदिके कार्य करना है तो केवल ६ साधारण गुणोंसे अथकिया न बनेगी। यद्यपि इन ६ साधारण गुणोंके माने बिना असाधारण गुण कुछ महत्व न खेगा, न काम बन सकेगा। लेकिन मात्र ६ साधारण गुणोंसे भी बात नहीं बनती। प्रत्येक पदार्थमें, प्रत्येक सत्त्वमें अपना-अपना कोई असाधारणपणा अवश्य है। असाधारण मायने विशेष गुण। तो देखो ! पदार्थ में सामान्य गुण भी है, विशेष गुण भी है और फिर जब ये पदार्थ परिणामते हैं तो जो परिणाम है वह उसका विशेष है। तो यों समस्त पदार्थ सामान्यविशेषात्मक हैं, इस दृष्टिसे सभी पदार्थोंमें सामान्य गुण भी है विशेष गुण भी है। सामान्य गुण न मानें तो काम न चलेगा। सामान्यविशेषात्मक सर्व पदार्थ हैं। अब उससे और मोटे रूपमें निरखें तो अनेक पदार्थ जिस धर्मकी दृष्टिमें समान जब रहे हैं वह तो है सामान्य

गुण और जिन धर्मोंमें यह इससे न्यारा है, यह इससे विलक्षण है ऐसा ज्ञेय, उसे कहते हैं विशेष गुण । तो यो पदार्थ सभी सामान्यविशेषात्मक होते हैं ।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थको छिन्न कर करके छिन्न करनेका प्रयास—  
मूल प्रकरण इस प्रसंगमें यह चल रहा है । पदार्थकी सामान्य विशेषात्मकता न मानकर विशेषवादी अपना यह सिद्धान्त रख रहे हैं कि सामान्य स्वयं एक पदार्थ है विशेष स्वयं एक पदार्थ है । फिर वहाँ रहा क्या ? वहाँ द्रव्य रहा, गुण रहा, क्रिया रही । फिर यह सामान्य विशेष अथवा कोई गुण क्रिया द्रव्यमें कैसे लग बैठेगी ? तो एक सम्बन्ध है जिसका नाम समवाय है, इस तरह ६ पदार्थोंकी व्यवस्था करते हुए वे द्रव्यको ६ प्रकारका बता रहे—जिसमें पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश काल, दिशा इन ७ पदार्थोंके सम्बन्धमें विवेचन हुआ, जो उसमें तथ्य था उसकी पुष्टि की और जो उनमें अतथ्य था उसका निराकरण किया । दिशा नामका कोई द्रव्य है ही नहीं । इसलिए उसका सर्वप्रकार निराकरण हुआ । उसके बाद अब आत्म-द्रव्यका वर्णन आ रहा है । विशेषवादमें बताया गया है कि एक आत्मा सबव्यापी नित्य निरक्षर चैतन्यमात्र है, उसमें गुण नहीं क्रिया नहीं, सामान्य नहीं, विशेष नहीं । ये तो उसमें समवाय सम्बन्धसे थोपे जाते हैं । चैतन्य मात्र भी यो कहना पड़ता कि कदाचित् ऐसा प्रश्न हो उठे कि जब आत्मा बिल्कुल निराला है गुण कर्म सामान्य विशेष ये बिल्कुल निराले हैं तो ज्ञानगुण, स्वगुण ये आत्मामें ही क्यों चिपकते हैं अन्य पदार्थोंमें क्यों नहीं चिपक जाते ? निरालेकी तो यही स्थिति होती है । तो उसका कुछ थोड़ा बहुत उत्तर बनानेके लिए चिन्मात्र मानना पड़ा है । आत्माके चित्स्वरूप होनेसे यह ज्ञान स्वरूप आत्मामें ही चिपकेगा अन्यथा इसके भी माननेकी जरूरत नहीं है ।

स्याद्वादका लोकप्रसिद्ध प्रतीक— स्याद्वाद भेदवादके आधारपर है । जेय कि लोकमें एक गरुडमूर्ति बनती है । घूँहेकी तो सवारी और हाथीका मस्तक शरीरमें अभेद रूपसे फिट है । ये दो विशेषतायें गरुडमूर्तिमें मानी जाती हैं । तो कल्पना करो कि क्या कोई ऐसा महापुरुष हुआ है जो घूँहेपर तो बैठता था और हाथी जैसा मुह था, कल्पनामें यह बात समाती नहीं है । कोई साधारण जन भी यह नहीं करते हैं कि घूँहेकी सवारी किया करें और न किसीका अब तक ऐसा मस्तक हुआ है कि हाथी जैसा मस्तक लगे और फिर सूँढसे ही लड्डू उठाकर मुहमें देकर खाया कहें । तब तथ्य की बात क्या थी? यह है एक स्याद्वादका प्रतीक । स्याद्वाद कहते हैं अपेक्षा लगाकर वस्तुका निर्णय करना जैसे पूछा जाय कि बतलावो आत्मा नित्य है या अनित्य है ? तो आत्मा घूँकि अनादिसे है अनन्त काल तक है, कभी मिटेगा नहीं, आत्मा ही क्या कोई भी पदार्थ अनादिसे है अनन्तकाल तक है, कभी मिटेगा नहीं, इस दृष्टिसे आत्मा और आत्मा ही क्या सभी पदार्थ नित्य हैं, लेकिन आत्मामें भी सभी पदार्थोंमें भी प्रतिक्षण परिणमन होता रहता है । अवस्था उसकी कुछ न कुछ व्यक्त रहेगी ही । तो जब यो

पण्डित पतता है कभी कम जानी कभी ज्यादा जानी कभी सुखी कभी दुखी तब इससे आत्मा अनिश्चय निर्णीत है। कभी गुणी आत्मा था वह न रहा अब दुखी हो गया। आत्मा यही है, यों अपेक्षासे अनेक धर्मोंका निलोप होना यह स्याद्वाद पद्धतिका काम है तो इस गणेश प्रतीकने हमको यह बताता कि देखा जगतके सभी पदार्थ भेदा-भेदात्मक होते हैं। जो भी ध्यानमें आये, गम्यमें आये वे परस्पर भिन्न-भिन्न हैं, और भिन्न-भिन्न जपकर भी किसी निगाहसे वे सब एक हैं और विद्वत्के पदार्थ सब एक भी हैं और गाना भी है। विपक्षित एक पदार्थ एक भी है और उसमें गाना धर्म भी है। यह बात यह गणेश मूर्ति बताती है। किस तरह ? देखो घूँटका जो इतना लगाव रखा जा रहा है यह तो भेदक प्रतीक है। जैसे घूँटकी यह प्रकृति है कि वह कागज भयवा कपड़ेके टुकड़े कुतर कुतर कर इस तरहके छोटे कर देता है कि जैसे टुकड़े कँची भयवा अन्य किसी औजारसे नहीं किये जा सकते, यह प्रकृति घूँटमें है और यह हाथीका शिर जो कलेवरपर फिट है यह बतलाता है कि देखा ! यहाँ कोई भेद नजर नहीं आता। इसी प्रकार ये सब पदार्थ भेदरूप हैं। इससे क्या निकलता ? जैसे मानलो एक आत्मा ही है। इस आत्मामें हम विदलेपण जब करें तो देखो आत्मामें ज्ञान गुण है, दर्शन गुण है, सुख गुण भी है। इसमें पुण्यभाव भी है, पाप भाव भी है। इसमें अनेक धर्म नजर आये। तो कौन भ्रममें जेय बना ? स्वरूपकी दृष्टि बनी। इससे तो ये भिन्न-भिन्न हैं लेकिन ज्ञान कभी आत्मासे भ्रमण रहा हो या कभी यह भ्रमण रह सकेगा ऐसी स्थिति तो नहीं बन सकती। तो ज्ञान स्वरूप है इसलिए भेद है, इन दो बातोंमेंसे घूँटकी प्रकृतिका एकान्त करने वाले विशेषवादी यह कह रहे हैं कि आत्मा तो आत्मा ही है। उसमें ज्ञान गुण नहीं, सुख दुःख नहीं धर्म अधर्म नहीं, सामान्य नहीं, विशेष नहीं। और वह है एक नित्य सर्व व्यापक। ऐसे आत्मद्रव्यके सिद्ध करने वाले वैशेषिक सिद्धान्तवादियोंसे कहा जा रहा है कि एक अपरिणामी सर्वगत आत्म द्रव्य भी प्रमाण सिद्ध नहीं है।

आत्मद्रव्यकी मीमांसाका प्रकरण— यह प्रकरण खल रहा है आत्मद्रव्यकी सिद्धिका, जिसके सम्बन्धमें हम तत्की बात जानना चाहते हैं और अनादिसे हम गैर तत्में लग रहे हैं तो तत्की बात परखनेके लिए हमें उसका बहुत विस्तारसे वर्णन चाहिए। इसी कारण इस विस्तारको सुनकर अपनी बुद्धिमें थकान न लाना चाहिए। करण यह है कि जिन-जिन मतधर्मोंमें हम आज तक बस रहे हैं, कुछ बुद्धि पाई तो उसका भी उपयोग मतधर्मोंमें लगाया है उन सब मतधर्मोंमें यह ज्ञान करना होगा कि यह बात सत्य नहीं है। जब यह परिज्ञान होता तो जो रहस्यकी बात है उसपर कोई दृढ़तासे टिकाव होगा। इस समय आत्माके सम्बन्धमें माने गए अनेक कलित धर्मोंमेंसे यह आत्मा सर्वगत है, इस विषयपर विचार बन रहा है। विशेषवादी आत्माको एक और सर्वव्यापक कह रहे हैं जितना आकाश है, उस सारे आकाशमें व्यापक है। कुछ थोड़ा बहुत पड़े-लिखे लोग आत्माके विषयमें ऐसी कल्पना करते हैं पर जनसाधारण

ऐसी कल्पना नहीं करते कि आत्मा एक है और सर्वव्यापक है। धर्मके आवेगमें आकर जनसाधारण लोग कम पढ़े-लिखे लोगोंकी बात सुनकर कहें यह बात अलग है, पर प्रतीति इसको स्वीकार नहीं करती कि एक मैं आत्मा सर्वव्यापक हूँ, क्योंकि प्रत्यक्ष होनेसे विरोध भा रहा है। देखो ! प्रत्यक्षसे यह आत्मा इस तरहसे जाना जाता है— मैं सुखी हूँ, मैं दुखी हूँ, मैं अमुकको जानता हूँ आदिक सबको अपने आपके अन्दर प्रथक रूपसे ग्रह ग्रह प्रत्ययके द्वारा स्वयं ज्ञात हो रहा है। इससे सिद्ध है कि आत्मा व्यापक नहीं है, किन्तु अपने ही देहमें सुख आदिक स्वभावसे उपस्थित है, ऐसी प्रतीति होती है। मैं आत्मा जरा बाह्य विकल्प छोड़कर अपने आपकी ओर जाकर इस आत्म तत्त्वकी दृष्टि करूँ। अपने आपके वारेमें कुछ समझना चाहूँ तो एक अस्त-आल्हादकों लेकर ऐसा प्रतीत होता है कि यह हूँ मैं और वह अनुभव देह प्रमाण निजक्षेत्रमें होता है। तो यह बात सब लोगोंको अपने अपने सम्वेदनसे और प्रत्यक्षसे सिद्ध है किसीको भी ऐसा प्रतीत नहीं होता कि यह मैं आत्मा अन्य देहमें हूँ। जब कि आत्मा व्यापक है और मैं भी उसका अंश हूँ तो एक अखण्ड व्यापक आत्माके बाहेमें यदि मैं अंश ज्ञान करूँ तो ऐसा हो सकेगा क्या कि उस आत्माके इतने अंशको तो मैं जान रहा हूँ और बाकी अंशको मैं नहीं जान रहा ? क्योंकि वह अखण्ड है। जानकारी होगी तो समस्त वस्तुमें होगी।

एक वस्तुकी अखण्डता व व्यापिताके परिचयका उपाय—एक वस्तु उसनी कहलाती है कि एक परिणामन जितना पूरेमें होना ही पड़े और जिससे बाहर कभी न हो। जैसे यह एक वेन्च है, इसके यदि एक कोनेमें आग लग जाय तो सारी वेन्चको एक साथ एक ही समयमें जल जाना चाहिए, पर ऐसा तो नहीं होता इससे सिद्ध है कि वेन्च एक चीज नहीं है। इस शरीरकी बात देखो ! यदि शरीरके किसी अंगमें फोड़ा हो गया तो सारा शरीर तो नहीं सड़ जाता। इससे मालूम होता है कि यह शरीर एक नहीं है। तब फिर क्या है ? वेन्चोंमें जो अविभागा परमाणु हैं वे केवल एक चीज है, और ऐसे ऐसे अनन्त अविभागी परमाणुको यह पुञ्ज हो गया है और वेन्चकी सकलमें है। एक जो होगा उसका परिणामन उस एकमें पूरेमें एक ही समयमें होगा। उस एक परमाणुमें जो बात बनेगी, रूप, रस, गंध, स्पर्श जो भी परिणामन बनेगा वह पूरेमें बनेगा। तो इस तरह जैसे कि अभी हम देह प्रमाण आत्मा हैं तो ज्ञान वनता है, तो ऐसा नहीं है कि नीचे पैरसे लेकर और नाभि तककी आधी आत्मामें तो ज्ञान परिणामन न होता हो और नाभिसे लेकर शिर तकके आधे आत्मामें ज्ञान परिणामन होता हो। अथवा आधी आत्मामें सुख परिणामन हो रहा हो और आधी आत्मामें दुःख परिणामन न हो रहा हो, ऐसा नहीं है। यह मैं आत्मा देह प्रमाण हूँ। मेरा सुख होगा तो पूरेमें और दुःख होगा तो पूरेमें। वहाँ यह सम्भव नहीं है कि आधे आत्मामें सुख परिणामन हो और आधेमें ज्ञान परिणामन हो।

एक आत्माके ज्ञानपरिणमनका उस आत्मामे पूरेमे सद्भाव—यहाँ एक प्रश्न किया जा सकता है कि लगता तो है ऐसा कि शिर दिभागकी जगहके आत्मामें ज्ञान हो रहा है और पूरेमें रहने वाले आत्मामे ज्ञान नहीं हो रहा है । तो ऐसा लगने का एक कारण निमित्तत्व है, वस्तुतः यह बात नहीं है । इस परिस्थितिमें, जब कि हम परतत्र हैं, कमवत्त्वनमें हैं, शरीरमें बंधे फँसे हैं, रागादिक विकारोंमें चल रहे हैं । ऐसी स्थितिमें यह आत्मा ऐसा परतत्र है कि यह ज्ञान करेगा तो इन्द्रिय आदिक निमित्तस ज्ञान करेगा । जैसे कि हम जब आँखें खोलकर देखते हैं तो हमें पदार्थोंका ज्ञान होता है और देखते समय लगता भी ऐसा है कि ये सब ज्ञान हम आँखोंसे कर रहे हैं आँखों में कर रहे हैं, मग कुछ इनका सार आँखमें है, लेकिन आँखें तो पदार्थके जाननेके मात्र वाह्य साधन हैं । विवेक विचारसे आप परखेंगे तो यह ज्ञात होगा कि यह तो एक जाननेका साधन मात्र है । जानते वाला तो यह आत्मा है । पर साधन होनेके कारण हमारी जानकारीका सारा निचोड़ आँख तक ही प्रतीत हो रहा है, इसी प्रकार मानसिक ज्ञान मनके निमित्तसे होते हैं और मन अनवस्थित है । इस मनका विस्तार कहाँ तक है जहाँ तक कि उसका प्रभाव है । मन कहो अथवा दिभाग कहा, एक ही बात है । उसके निमित्तसे हमको ज्ञान हुआ करता है । तो ऐसा लगता है कि साधनसे उद्भव होनेके कारण कि हमको ज्ञान यहाँ हो रहा है, पूरे आत्मामे नहीं हो रहा । आत्मा एक है, अखण्ड है और उस समस्त आत्मामें ज्ञान हो रहा है ।

एक आत्माके सुखादि परिणमनका उस आत्मामे पूरेमे सद्भाव—सुख अथवा दुःखके बारेमें भी यह शक की जा सकती है । देहमें किसी जगह दुःख हुआ, दर्द हुआ तो लोग कहते कि देखो इस जगह जो आत्मा है उसमें दर्द है, सारे आत्मामे दर्द का अथवा दुःखका परिणमन नहीं है, ऐसा लग रहा है । तो ऐसा लगनेका कारण यह है कि उस दुःख अथवा दर्दकी वेदनाकी उत्पत्तिका साधन वह फोड़ा है । फोड़ा है शरीरके किसी एक जगह । तो जो साधन है वहाँ ही दृष्टि जाती है, अतएव ऐसा मालूम होता है कि यहाँ हमको दुःख है । वस्तुतः आत्मामे दुःख परिणमन होगा तो समस्त आत्मामें होगा, सुख परिणमन होगा तो पूरेमें और ज्ञान परिणमन होगा तो पूरेमे ।

आत्माकी सर्वगत माननेपर देहान्तरमें व अन्तरालमें सुखाद्यनुभवनका प्रमाण—अब यदि परिणामी सर्वव्यापक मान लिया जाय तो परसम्बन्धित जो देह है जिस देहमें दूसरा आत्मा रह रहा है स्वयंके ज्ञान लेनेसे उस आत्मामे द्वतना बोध तो नहीं होता कि यह मैं हूँ अथवा मैंने जो जाना सो ये अन्यदेहस्थ जाना जावे मैंने जो सुख दुःख पाया सो ये भोग लूँ ऐसा नहीं होता है । जैसे देहान्तरमें स्वयंके आत्माकी प्रतीति नहीं होती है इसी प्रकार एक देहके अपने देहमें अन्य देहके बोध जो खाली जगह पड़ी हुई है, अन्तराल उसमें आत्मारूपसे चिन्तन नहीं होता है । ऐसे भिन्न-भिन्न

देहोमे आत्माकी जुदा जुदा प्रतीति हो रही है। यदि ऐसा न हो याने सबको आत्मा अपने अपने देह प्रमाण न हो सब सब लोगोको सब ही जगहमे आत्मारूपसे प्रतीति हो जानी चाहिए-क्योंकि आत्मा एक सर्वव्यापक मान लिया गया है एकका लक्षण ही यह है कि जो भी परिणामन हो वह पूरेमे हो। ज्ञान हो, तो मुझे सबके आत्मा सम्बन्धी ज्ञान हो जाने चाहिए, सबको हो जाना चाहिए, सबके ज्ञानका मुझे ज्ञान हो जाना चाहिए, एक बात, फिर दूसरे सबने खाया तो हमे भी तृप्त हो जाना चाहिए। जैसे लोग कहते भी हैं कि आदम्ये साहब भोजन कीजिए तो वह आगतुक-पुरुष कह देता है कि ठीक है आपने खाया तो हमने खाया। तो यह बात अब सगत बन जाना चाहिए। तो भोजन, आदिकका जो व्यवहार चल रहा है भिन्न-भिन्न रूपसे, तृप्तिका, सुख, दुःखका, इन सबमे सकरता आ जायगी, सब कुछ एक रूप बन जायगा। तो आत्मा सवगत नहीं है, आत्मा देह प्रमाण है यह बात अपने अपने अनुभवसे सिद्ध है। ऐसा जानकर हम अपने आपके ही अपने आपके रहस्योको खोजें, समझें। यद्यपि अपने अन्तः स्वरूपकी समझ बनानेसे हम देह प्रमाण हैं यह भी ख्याल भूल जायगा। केवल एक गुण दृष्टि ही रहेगी। स्वरूप-दृष्टि ही रहेगी। सो ऐसी स्वरूप दृष्टि पालेना हमारे सर्वज्ञानोका प्रयोजन है, तो ऐसा अपने-आपमे तत्को जाननेके लिए अर्थात् अमूर्त प्रतिभास मात्र निर्विकल्प यह मैं हूँ ऐसी प्रतीति बनानेके लिए आत्मतत्त्वकी जानकारी अति आवश्यक है। उस ही आत्मतत्त्वके सम्बन्धमे भिन्न-भिन्न सिद्धान्त वाले क्या क्या अपने विचार बनाते हैं और किस तरहसे उनकी समस्यायें सही अथवा गलत बैठती हैं, इन सबका विचार यहाँ चल रहा है। इस प्रसंगमे एक यह बात भी विचारणीय रख लीजिये कि आत्मा सर्वव्यापक है, यह भी किसी दृष्टिसे सही है, इसको अन्तमे बतवेंगे। अभी तो प्रदेशपेक्षासे, वस्तु-अपेक्षासे आत्माकी बात कही जा रही है कि आत्मा सर्वव्यापक नहीं किन्तु वर्तमानमे देह प्रमाण है।

"आत्माकी अणुपरमेमहापरिमाणानधिकरणत्वं सिद्ध करने" वाला प्रथम अनुमान—विशेषादी आत्माको सर्वव्यापक मानते हैं। आत्मा एक है और वह सर्वव्यापक है। सवगनत्वं धर्मका अयोग अनुमान विरोधसे भी सिद्ध होता है, जैसे कि अनुमान है कि आत्मा परम महापरिमाणका अधिकरण नहीं होता, अर्थात् जिसमे उत्कृष्ट महान परिमाणसे इस तरहका आत्मा नहीं है क्योंकि अन्य द्रव्योमे न पाये जाने वाले सामान्यसे युक्त होकर अनेक पाये जाते हैं आत्मा, जैसे कि घट पट आदिके घटका सामान्य पटमे नहीं है, और फिर अनेक है। इस कारण घटका परिमाण परम महान नहीं हो सकता, इसी तरह आत्माका सामान्य अन्यमे नहीं पाया जाता। आत्मा मे जो सदृश धर्म है चैतन्य, चैतन्य ज्ञान दर्शन, यह सामान्य अन्य द्रव्योमे नहीं है, विशेषवाद सम्स्त पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, दिशा, मन इन द्रव्योमे आत्मामे पाये जाने वाला सामान्य गुण नहीं है तो अन्य द्रव्योमे न पाने वाला सामान्य गुण नहीं है। तो अन्य द्रव्योमे न पाये जाय ऐसा सामान्य है आत्मामे और तिस



पर यह अनेक है, अतः आत्मा परममहापरिमाणु वाला नहीं है । इसका सीधा निष्कर्ष यह है कि आत्मा अनेक है क्योंकि सबका अपने आपमें अनुभव बन रहा है ।

स्वभावदृष्टिसे आत्माके एकत्व व व्यापकत्वका दिग्दर्शन — आत्मा किसी दृष्टिसे एक व व्यापक भी मिला हो जाता है, किन्तु वह है भावदृष्टि । आत्माको किस स्वरूपसे एक माना है, व्यापक माना है ? वह स्वरूप है आत्मामें पाया जाने वाला चैतन्यस्वरूप, जो एक है क्योंकि एकका अर्थ सगुण नहीं, किन्तु समान है, एक शब्द समान अर्थमें भी बोला जाता है और सख्यामें भी बोला जाता है जैसे—दो कांडे एकसे हैं तो कहते हैं कि ये दोनों एक ही चीज हैं । घरे दो एक कैसे हो गए ? दो तो दो ही हैं लेकिन समान हैं ये । उनकी डोजाइन, मजबूती, भाव आदिक सब एक बराबर हैं अतएव कहते हैं कि ये दोनों एक ही कपड़े हैं । इसी प्रकार जितने आत्मा हैं हम आप सब इन सबका स्वरूप पूर्णतया एक है । रंघ भी फर्क हो इतनी भी गुंजायमान नहीं है । यद्यपि इन सब आत्मामें अनेक जीव भव्य हैं अनेक जीव अमव्य हैं, अर्थात् जो मुक्तिके पात्र हैं वे भव्य हैं और जो मुक्तिके पात्र नहीं वे अमव्य हैं, इतना अन्तर होनेपर भी स्वरूपकी दृष्टिसे देखो तो उन दोनों जीवोंके स्वरूपमें रंघ मात्र भी अन्तर नहीं है याने वे एक समान हैं । अब ऐसा जो यह चैतन्य स्वरूप है जो कि एक है वह एक व्यापक है । ऐसा चैतन्यस्वरूप जिस उपासककी दृष्टिमें रहता है उस उपासककी दृष्टिमें क्या उस स्वरूपकी सीमा भी रहती है कि यह चैतन्यस्वरूप और इतना बड़ा ? चैतन्य आत्मामें तो सीमा होती है पर आत्माके स्वरूपमें सीमा नहीं होती । जैसे जल का स्वभाव ठंडा लोक रुढ़िमें कहते हैं तो जलकी तो सीमा है घाघा सेर जल, सेर भर जल, लेकिन जलके स्वभावकी सीमा नहीं है । जलका स्वभाव ठंडा है । तो ठंडे की क्या सीमा आकाररूपमें, इसी प्रकार आत्माकी तो सीमा है, आत्मा व्यापक नहीं है, पर आत्माके स्वभावकी सीमा नहीं है जिस उपासककी दृष्टिमें आत्म स्वभाव आया हुआ है उसे यह ब्याल नहीं कि यह स्वभाव यहाँ तक है इससे आगे नहीं है, उसका तो स्वभावमय उपयोग चल रहा है । तो स्वभावमें सीमा नहीं है इस दृष्टिसे व्यापक है । और समस्त आत्माओंका स्वरूप पूर्णतया समान है इस दृष्टिसे एक है । अब कोई पुरुष इस रहस्यको जल्दी जाननेके लिए उस स्वभावका तो नाम रखे आत्मा और इस चैतन्य पदार्थका नाम रखे जीव तो यह उसके समझनेका एक चुनाव है, पर वाच्यको सत्त्वको जाननेका प्रयोजन है । शब्द बाहे कुछ भी कहें यदि स्वभावका नाम आत्मा रखकर कहें कि आत्मा एक और व्यापक है ठीक है, मान लया जायगा, और जो जीव है वे अनेक हैं और अव्यापी हैं, लेकिन इसका अर्थ यह समझना चाहिए कि जो चैतन्य पदार्थ है वह पदार्थ तो अनेक है और आवान्तर प्रमाण वाला है अर्थात् न परिमाणकी तरह एक प्रवेशी है और न आकाशकी तरह सर्वगत है, किन्तु आवान्तर परिमाण वाला है । हा उसमें जो स्वभाव है चैतन्य, वह एक है और व्यापक है । लेकिन यह व्यापकपना क्षेत्रकी अपेक्षासे नहीं है । स्वभावका परिज्ञान क्षेत्र दृष्टिसे

होता ही नहीं है तब फिर स्वभावको व्यापक समझनेके लिए क्षेत्र जैसी दृष्टि दीजें तो यह चेतुका बात होगी। स्वभाव भाव दृष्टिसे ही जाना जाता है। तब चेतनका जो भाव है, जो स्वरूप है उस ही स्वरूपपर उपयोग रखा जाय, एक प्रतिभाम स्वरूप तो इस प्रतिभास स्वरूपपर दृष्टि होनेपर दृष्टाके उपयोगमें स्वभाव ही बसा हुआ है अथवा उसका उपयुक्त उस काजमें स्वभावमय है, वहाँ सीमा नहीं है। इस रहस्यको न मानकर सीधा ही चेतन्य पदार्थको एक और सर्वव्यापक माना जाय तो उसमें ये आपत्तियाँ बतायी जा रही हैं।

आत्माका अणुपरम महापरिमाणानधिकरणत्व सिद्ध करने वाले प्रथम अनुमानके हेतु विशेषणोंकी सार्थकता — आत्मा अनेक हैं, चेतन पदार्थ अनेक हैं, चेतने वाले समझने वाले, यों उन्हें जीव शब्दसे कह लीजिए तो वे सब अनेक हैं, क्योंकि इनमें जो सामान्य पाया जाता वह अन्य द्रव्योंमें नहीं है और ये जीव अनेक हैं, ये जीव इस कारणसे सर्वगत नहीं हैं। तब सिद्ध यह किया जा रहा है कि आत्मा परम महापरिमाण वाला नहीं है। परम मायने उत्कृष्ट, महान मायने विशाल, उत्कृष्ट विशाल परिमाण वाला नहीं है आत्मा किन्तु आवान्तर परिमाण वाला है, क्योंकि द्रव्यान्तरमें न पाये जाने वाले सामान्यसे युक्त होकर अनेक होनेसे। यहाँ हेतु विशेषण सहित है, हेतु तो मुख्य है 'अनेक होनेसे'। जो अनेक होता है वह सर्वगत नहीं होता, लेकिन इतना ही मात्र हेतु कहते कि अनेक होनेसे आत्मा सर्वगत नहीं है। तो अनेक तो सामान्य भी है। जैसे—मनुष्यमें क्या पाया जाता है? मनुष्यत्व। और घटमें घटत्व। इसी प्रकार जितने भी पदार्थोंके नाम लोके उनमें उतने ही सामान्य बताते जावें। तो सामान्य अनेक हो गए ना, मनुष्य धर्मको सामान्य कहते हैं। सामान्य अनेक होनेपर भी सामान्य व्यापक है ना, जितने उस जातिके पदार्थ हैं उन सब पदार्थों में व्यापक है सामान्य। यहाँ तो यह कहा जा रहा कि जीव व्यापक नहीं है, क्योंकि अनेक होनेमें। तो अनेक होनेसे इतना ही मात्र कहनेपर सामान्यके साथ विरोध आता है सामान्य है तो व्यापक मनुष्यत्व। क्या एक मनुष्यमें ही नियमित रह गया मनुष्यत्व यहाँके मनुष्य जैसे मनुष्य जहाँ भी बसते हों वे सब मनुष्य उन सबमें मनुष्यत्व पाया जाता है तो सामान्यके साथ अनेकान्त दोष नहीं हो, इसके अर्थ याने अनकान्त दोषके परिहारके लिए इसमें विशेषण दिया है। जो सामान्य वाला होकर अनेक हो वह नहीं है सर्वव्यापक। सामान्य वाला नहीं है, सामान्य। सामान्य खुद सामान्य है। जैसे मनुष्यमें क्या सामान्य है? मनुष्यत्व तो मनुष्यत्वमें क्या सामान्य है? क्या कोई कहेगा यों मनुष्यत्व त्व? कोई लोग भूलसे यों बोल जाते हैं, मनुष्यत्वपना, अरे पना और त्व इन दोनोंका एक अर्थ है। सामान्यमें सामान्य नहीं हुआ करता। इस कारण डबल त्वका प्रयोग गलत है। सामान्य हो जाय तो वह सामान्य नहीं रह सकता, वह विशेष हो जायगा, तो यहाँ हेतुके साथ एक विशेषण यह दिया गया है कि सामान्य वाला होकर अनेक है। यदि सामान्य वाला, इतना कहें तो आकाशके साथ व्यवहार

आता है। देखो ! आकाश तो सामान्य वाला है ना, अकाश द्रव्य है और जो द्रव्य होना है यह सामान्य विशेषात्मक हुआ करता है। आकाश अमूर्तिक पदार्थ है इस कारण हम उसमें सामान्य विशेषका स्पष्ट विशेषण नहीं कर सकते। लेकिन द्रव्यके नाते हममें सामान्य धर्म है और विशेष धर्म है, थोड़ा समझ भी लें—सामान्य धर्म तो हममें अनेक हैं अस्तित्व, पस्तुत्य, द्रव्यत्व, पुरुषसंयुक्त, प्रदेयत्व ये सब पदार्थोंमें ६ साधारण गुण पाये ही जाते हैं, तो सामान्य आकाशमें है ही और विशेष भी है, देखो, आकाश सबसे सब द्रव्योंके अवगाहका कारण बन रहा है। आकाशमें समस्त द्रव्य समा जाते तो आकाश विशेष वाला भी है और सामान्य वाला भी हुआ ना। सामान्य वाला होकर भी आकाशमें सवर्गतत्वका अभाव नहीं है, इस कारण हम हेतुके साथ एक विशेषण और दिया गया है अतएवमें न पाये जानेवाले सामान्यमें युक्त होकर। जब हेतु इतना ही माना जाय 'सामान्य वाला होकर' इससे आत्मा सर्वव्यापक नहीं है तो इसमें व्यभिचार दोष आता है प्राप्ताशक्त साथ। तो उसमें एक विशेषण और लगाया कि द्रव्यान्तरमें न पाया जाने वाला सामान्य वाला होना। अर्थात् विवक्षित द्रव्य है आत्मा उससे भिन्न द्रव्य है आकाश उस आकाशमें न पाया जाय ऐसा सामान्य वाला हो तो वही यह हेतु लगेगा, पर आत्मामें जैसा सत्त्व द्रव्यत्व है वैसा आकाश में भी सामान्य है। अतः साधारणत्व विशेषण वाला हेतु आकाशमें नहीं रहा अनेक पना नहीं है इससे दोष निवृत्ति हो जायगी। प्रयोजन यह है कि आत्मा सवर्गत नहीं है अर्थात् एक ही आत्मा हो और सारे आकाशमें फैला हुआ हो ऐसा नहीं है।

आत्माका अणुपरममहापरिमाणानधिकरणत्व सिद्ध करने वाला द्वितीय अनुमान—इस प्रकरणमें जिन भाष्योंमें यह सुन रखा है या निश्चय कर रखा है कि आत्मा सर्वगत है और एक है, उन्हें यह स्मरण कर लेना चाहिए कि इस प्रसंग में कि आत्माका स्वभाव एक है और वह व्यापक है। आत्मद्रव्य जिसमें कि परिणामन होना है, गुण हुआ करता है अर्थात् हुआ करती है वह आत्मा नामक पदार्थ एक और सर्वगत नहीं है। अब आत्माको असर्वगत सिद्ध करनेके लिए दूसरा हेतु देते हैं कि आत्मा सर्वगत नहीं है, परम महान परिमाणका आधार नहीं है, क्योंकि दिशा, काल, आकाशसे भिन्न होकर द्रव्य होनेसे। यह समझना हो रहा है वैशेषिकोंके लिये जिनके आशयमें ६ प्रकारके द्रव्य माने गये हैं जिनमें दिशा आकाश काल और आत्मा इन चार द्रव्योंको तो माना है सर्वव्यापक। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और मन इन ५ द्रव्योंको माना है अव्यापक। उनके प्रति यह सब कहा जा रहा है। अतएव हेतुमें दिशा शब्द भी कहा, काल शब्द भी कहा। यद्यपि दिशा नामका कोई द्रव्य नहीं है और काल नामका द्रव्य तो है, किन्तु वह अणुमात्र है, एक प्रदेशी है। हाँ, आकाश नामक द्रव्य सब एक है और सर्वव्यापक है, किन्तु वैशेषिकोंको समझानेके प्रसंगमें हेतु दिया जानेसे दिशा आकाश, काल इनसे भिन्न होकर द्रव्य है यह आत्मा इस कारण यह सर्वगत नहीं है यो कहना पड़ा। आत्मा सर्वगत नहीं है क्योंकि द्रव्य होनेसे।

इतना मत्र वहनेपे आकाशमे दोष पहुचता है । द्रव्य तो आकाश भी है पर वह स्व व्यापक है और वैशेषिक सिद्धान्तके अनुसार दिशा और कालमे भी दोष पहुचता है । देखा ! दिशा भी द्रव्य है पर वह अव्यापी तो नहीं, इससे यह कहा कि जो न दिशा है, न आकाश है न काल है फिर भी द्रव्य है, अतएव आत्मा सर्वगत नहीं है । व्यापक सामान्य भी होता है लेकिन सामान्य द्रव्य नहीं कहलाता, किन्तु सामान्य घम है इस कारण सामान्यके साथ दोष न आयागा । दिशा, आकाश, कालके साथ भी दोष नहीं है, क्योंकि उससे अन्य है यह हेतुका विशेषण दिया गया है । तब पूर्व हेतु हुआ यह कि दिक्कालाकाशमे अन्य होकर द्रव्य है आत्मा, इस कारण आत्मा सर्वगत नहीं ।

अनुभूतिसे आत्माकी अनेकताकी सिद्धि -आत्मा आवान्तर परिणाम वाला है । हम अपने अपने आपको देखें तो देह प्रमाण आकारमे देखें ! स्वभावदृष्टिसे देखे तो देहप्रमाणका भी बन्धन तोड़ दें विकल्प आकारका विचार ही नहीं, किन्तु एक भावमात्रको निरखें । आत्माको दो दृष्टियोंसे तका जा रहा है, एक तो आकारकी दृष्टिसे और एक स्वभावकी दृष्टिसे, जितना परिमाण आकाशका है उस समस्त आकाश में फैला हुआ है ऐसी सर्वगतपनेकी सिद्धि आकारसे की जा सकती है । लेकिन आकार की अपेक्षासे आत्मा सर्वगत नहीं है । एक आत्मा यदि सर्व देहियोंमें ही रहने वाला है तो जैसे कि पहिले कहा गया कि एक कुछ विचार करे तो वह विचार सबके बने, दूसरा कोई भी एक विचार बनाये तो वह विचार सबके बने । एक बाँस होता है, उसका एक कोना हिलाया जाय तो धेवल एक ही कोना हिले, बाँस न हिले, ऐसा कभी देखा है क्या ? वह तो सारा ही बाँस हिलता है । एक कहते ही उसे हैं जिसमें जो एक परिणामन हो वह पूरेमे हो । तो मैं जो विचार करूँ वह सबका न बने, कोई विचार करे वह मेरा न बने । यह प्रतीतिमे सबके है । इससे आत्मा अनेक हैं सबके अनुभव, जुदे-जुदे हैं । और फिर आत्मा एक होनेपर व्यवहारका भी विभाग न रहेगा सोचन किया एक ने तो इसके मायने है कि सबने कर लिया, तब फिर कई लोग ऐसे हैं कि जो बहुत खाया करते हैं, तब किसी भी आत्माको दुःख न रहना चाहिए तो इन सब अनुभवोंसे यह जाना जाता है कि आत्मा पदार्थ तो आवान्तर परिमाण वाला है अणुपरिमाण वाला भी नहीं है, परमाणुका परिमाण है, एक प्रदेश । सूईकी नोक यदि कागजपर गाढ़ दी जाय तो उसपर जितना गड्ढा हुआ है, उसनेमे अनगिनते प्रदेश हैं अर्थात् जगहका अविभागी अंश । जैसे एक हाथ परिमाण डंडा है तो उसके विभाग हो सकेंगे ना ! दो विलस्तका होगया फिर एक विलस्तके १२ अंगुल हो गए । एक अंगुलमें ४-५ सूत हो गए, एक सूतमे भी अनेक विभाग हो जाते हैं । यो विभाग करते-करते अविभागी अंश तो न बनेगा, किन्तु विभाग होते-होते जो आखिरी अविभागी अंश हो उसे कहते हैं एक प्रदेशी । तो उस एक प्रदेशमात्र है परमाणु और परमाणुमात्र आत्माको मानने वाले भी कुछ लोग हैं । जो अणुपरिमाण आत्माको मानते हैं उनसे कोई यह प्रश्न करे कि हमको तो आत्मा, बहुत विशाल मालूम होता है, देह

प्रमाण लग रहा है। जब हम सुची होते हैं तो इनने परिमाणमे सर्वत्र आनन्द छा जाता है। और, आत्मामें जो आनन्दके समरूपे देहके सारे रोम खड़े हो जाते हैं, आत्मा प्रमाणमात्र कैसे है ? तो उनका उत्तर यह है कि आत्मा इतनी तीव्र गतिसे निरन्तर चक्कर लगाता रहता है देहमें कि लोग यह भ्रम कर बैठते हैं कि आत्मा इतना बड़ा है, यह भी एक मिथ्यान्त है। इसी भी चर्चा आयगी। प्रकरणमें यह कहा जा रहा है कि आत्मा न तो परमाणु परिमाण, एक प्रदेशी है और न आकाशके समान सचगत है किन्तु आवांतर परिमाण वाला है।

सदेह परम आत्माकी एक समयके लिये लोकपूरणकी स्थिति —आत्मा आकाश बराबर व्यापक तो सभी चीं नहीं हो सकता, केवल लोकाकाश बराबर आत्मा एक समयके लिए किसीका एक ही बार हा मकना है। जो साधु ऋषी सत स्वभाव दृष्टिसे आत्माका परिचय पाकर स्वभावमें ही रह गए यहाँ स्वभावलीनताविशेषके कारण आत्मामें भव-भवके बंधे हुए कर्म स्वयं झूट जाते हैं। देखिये ! हममें रच भी नन्देह नहीं है। आत्मा जब अपने स्वभावकी दृष्टिमें लेता है और स्वभावमें उपयोग नम जाता है तो यह निमित्त नैमित्तिक विधि ही ऐसी है कि वे कम नव गड़बड़ा जाते हैं, क्षिप्र हो जाते हैं और झड़ने लगते हैं और उनमें विचित्र परिवर्तन हो जाना है। इस परिवर्तनका कोई अन्य विधिसे कर नहीं सकता। अष्ट कर्मोंका ध्वम तेज प्रणि जलाकर, उसमें दशांग धूप डालकर कोई करना चाहे तो यह न होगा। कोई अपने अष्ट कर्मोंपर दोष करके जैसे कि कहते हैं कि पुण्य पापने वेडो डाल दी है, हमको हैरान कर दिया है, उन कर्मोंपर रोप करके और यह जानकर कि यहाँ बड़ा वन्धन है स्त्री, पुत्र, वैभव आदिकके रागसे तो उन कर्मोंसे छूटनेके लिए इन स्त्री पुत्रादिकको छोड़कर कहीं भग जाये, तो ऐसा करनेपर भी वे कम न खिरेगे। यह काम तो उसने रागवश और द्वेषवश किया है। कर्मोंके खिरनेका उपाय स्वरूप दशन, स्वरूपपरमाणुके विनाय अन्य कुछ नहीं है। जो ऋषीसन एक आत्म स्वभावकी धुन रखते हुए स्वरूप दशन करके स्वभावमें ही लीन हो गए उनके घातिया कर्म, विकट कर्म दूर हो जाते हैं। तब देहमें रहते हुए भी वे ऋषि परम आत्मा बन जाते हैं। इस आत्मामें यह परमपना आनेसे ऐसा एक चमत्कार होता है कि वह शरीर भी स्फटिक मणिकी तरह शुद्ध और स्वच्छ कान्तिमान हो जाता है और फिर यह शरीर छायाका कारण नहीं बनता। प्रभुके शरीरकी छाया नहीं होती। तब वह शरीर ऐसा स्थिर होता है कि उनके आँखोंके पलक भी नहीं गिरते उठते। हम आपके तो ये पलक गिरते उठते ही रहते हैं कुछ पता भी अपनेको नहीं रहता। तो इसमें रागका, अपनी कमजोरीका असर है। हम आपमें राग चल रहा है, इस कारण पलकोंका गिरना उठना हो रहा है। प्रभु तो अब भीतराग सवश हो चुके अनएव अब उनके पलक गिरते उठते नहीं हैं। अपनी धीरता उनमें होती है। कुछ लोग तानते हैं कि भगवान लोगीसे मिलते भी हैं, वाचोत भी कर लेते हैं। लेकिन, वे प्रभु इस पृथ्वीपर नहीं चलते हैं, स्वभावत



भी गतिशील हैं वे न तो अणु बराबर हैं और न आकाशवत् सर्वव्यापक हैं यद्यपि अणु एक प्रदेशी होकर भी क्रियावान् अवश्य है, तथापि प्रसंगमें एक व्यवहारिक साध्य है अणुकी गतिशीलता पुरुषकी चाहके अनुकूल नहीं है न प्रयोगाश्रित है, वह स्वयंप्रपणे आप ही अपने निमित्तसे गमन कर रहा है। जैसे वाण आदिक जिस किसी भी दिशा से छोड़े जायें तो वे क्रियवान् हैं, आवान्तर परिमाण वाले हैं इसी प्रकार यह आत्मा भी सर्वत्र जा रहा है अतः क्रियावान् है। मैं एक योजना चला, मैं एक कोश चला, इस प्रकारके गमनागमनकी जो प्रतीति हो रही है इससे भी सिद्ध है कि आत्मा क्रियावान् है। और जब क्रियावान् है आत्मा तो यह आवान्तर परिमाण वाला है। आवान्तरका अर्थ है परम महान् परिमाणके भीतर व अणु परिमाणके ऊपर कुछ ही परिमाण वाला। यहाँ आकाशकार कहता है कि मन और शरीर ये भी तो आते जाते हैं तो उनमें यह शरीर तो आवान्तर परिमाण वाला है यह तो बात प्रसिद्ध है लेकिन मन तो अणु परिमाण वाला क्रियावान् होरहा है मन आया मन गया तब तुम्हारा हेतु सदैव होगया उत्तरमें कहते हैं कि यह बात युक्त नहीं है। मनके बारेमें किसीको यह प्रत्ययकी मुद्रा नहीं उठती। मैं आया, मैं गया ऐसा मैं के द्वारा जो वक्ष्य हो रहा है वह आत्मा है मन नहीं है। यदि मनको ही मान लिया जाय आत्मा और फिर मन अणु परिमाण है ऐसा मानकर दोष दिया जाय तो इ मे लौकिकमतका प्रसंग आ जायगा। अर्थात् मन ही जीव बन गया। चारुवाक् सिद्धान्त आ जायगा, फिर जीव कुछ नहीं रहा। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुके सयोगसे चेतनकी उत्पत्ति होती है, फिर इस सिद्धान्तमें और भनको आत्मा माननेमें जिसमें कि हेतुका दोष देते तो उस सिद्धान्तमें और इसमें फिर फर्क न रहेगा। यह आत्मा क्रियावान् है, इसमें प्रत्यक्ष काम देता है और अनुमानसे भी सिद्ध होता है कि जो जो क्रियावान् हो वह वह आवान्तर परिमाण वाला हुआ करता है। आत्मा क्रियावान् है इस कारण यह अणु प्रमाण व आकाशवत् महान् नहीं है अर्थात् आकाशवत् सर्वव्यापक नहीं है। इसी बातको अब चतुर्थ अनुमानसे सिद्ध करते हैं।

चतुर्थ अनुमानसे आत्माके अणुपरममहापरिमाणानधिकरणत्वकी सिद्धि आत्मा परम महान् परिमाणका अधिकरण नहीं है अर्थात् आवान्तर परिमाण वाला है चेतन होनेसे। जो-जो आवान्तर परिमाण वाले नहीं होते वे चेतन भी नहीं हैं। जैसे आकाश और परमाणु आदिक। जहाँ द्रव्यकी ये ६ जातियाँ मानी हैं—जीव, पुद्गल, धर्म अघर्म, आकाश और काल। वहाँ भी आप व्यापकताका माध्यम लोकाकाश मानकर यह परखलेंगे कि आवान्तर परिमाण वाला कोई जीव पदार्थ ही होता है उन छह द्रव्योंमेंसे। पुद्गल एक प्रदेशी है। स्कन्धकी देखकर सख्यात असख्यात अनन्त प्रदेश कहना यह उपचरित कथन है। शरीरमें भी यह परमाणु ही पुद्गल है। तो पुद्गल एकप्रदेशी है। धर्मद्रव्य महापरिमाण वाला है। यह लोकाकाशके बराबर है, इसका महा परिमाण लोकाकाशके बराबर समझना। अघर्म द्रव्य महापरिमाण

वाला है। आकाश परम महापरिमाण वाला है और कालद्रव्य एक प्रदेशी है। केवल जीवद्रव्य ही ऐसा है कि जिसका आवान्तर परिमाण है। चेतन होनेसे भी यह सिद्ध होता है कि आत्मा आवान्तर परिमाण वाला है। यह चर्चा वैशेषिक सिद्धान्त वालोंसे की जा रही है। वैशेषिक सिद्धान्तवाले धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्यको मानते ही नहीं। तो उनकी दृष्टिसे आकाश और परमाणु दो ही उदाहरण दिये जा सकेंगे। आत्मा एक प्रतिभासस्वरूप पदार्थ है, जिसका कार्य जानन है। और प्रकाशमात्र जो पदार्थ होता है वह पदार्थ उपाधिका निमित्त पाकर सकोच और विस्तार धर्मको लिए हुए हुआ करता है। जैसे दीपक घड़ा आदिक आवरणका निमित्त पाकर दीपक, घड़े परिमाण वाला रहता है। यदि कोई बड़ी सीमाका पदार्थ आवरणमें हो, कमरेमें रख दिया तो कमरा प्रमाण प्रकाश है, बाहर रख दिया तो कुछ और अधिक प्रकाश है। यो ही समझिये कि आत्मा है प्रकाशस्वरूप। इसमें विकास है चैतन्य जातिका, तो जब जब जिस जिस देहमें बसता है उस देह प्रमाण इस आत्माका परिमाण होता है।

आत्माके अणुपरममहापरिमाणानधिकरणत्वके विरुद्ध शङ्काकारकी शङ्का—शङ्काकार कहता है कि जो यह प्रतिज्ञा की गई है कि आत्मा उत्कृष्ट महान् परिमाणका अधिकरण नहीं होता। यह प्रतिज्ञा अनुमानसे वाधित है। उसका वाधक यह अनुमान है कि आत्मा व्यापक है, अणुपरिमाणका अनधिकरण होनेपर नित्य द्रव्य होनेसे आकाशकी तरह। जैसे कि आकाशका अणुपरिमाणका अनधिकरण है अर्थात् अणु बराबर उसका परिमाण नहीं है और फिर नित्य द्रव्य है अतएव व्यापक है। इसी प्रकार आत्मा परमाणु बराबर तो है नहीं और है नित्य द्रव्य, इस कारण व्यापक हो जायगा। यह आत्मा अणुप्रमाण परिमाणका अधिकरण नहीं है, यह बात हम लोगोंके प्रत्यक्ष विशेष गुणका आधार होनेसे सिद्ध है घट पट आदिककी तरह। जैसे घट आदिक हम लोगोंके प्रत्यक्षमें आ रहे हैं और अणुपरिमाण भी नहीं है। अब आत्माके नित्यत्वका परिचय करलें आत्मा नित्य द्रव्य है, क्योंकि अस्पर्शवान द्रव्य होनेसे। जैसे कि आकाश अस्पर्शवान द्रव्य है इस कारण नित्य है। यो शकाकारने आत्माको परम महापरिमाणका अधिकरण सिद्ध करनेके लिए हेतु दिया है।

अणुपरिमाण प्रतिषेधके परममहापरिमाणरूप पर्युदास अर्थमें हेतुकी साध्य समताका दोष—इस शकाका अब समाधान करते हैं कि इस शकाकारने जो हेतु बनाया है कि अणु परिमाणका अनधिकरण होकर भी नित्य द्रव्य होनेसे तो आत्मा में जो अणु परिमाणका निषेध किया है सो क्या यह पर्युदास रूप है या प्रसज्यरूप ? पर्युदास कहते हैं एकका अभाव अन्यके सद्भाव रूपसे वतानेको और प्रसज्य कहते हैं कि उस अभावके अन्दर कुछ भी न समझना, केवल तुच्छ अभाव। तो इन दोनों भावोंमेंसे यदि पर्युदासरूप प्रतिषेध मानते हो तो पर्युदास होता है अन्य भावोंके स्वीकार पूर्वक। यहाँ फर रहे हो अणु परिमाणका निषेध, जिसका अर्थ होता है कि



अणु परिमाण रूप तो नहीं है, किन्तु अणु परिमाणसे भिन्न परिमाण वाला है तो अणु परिमाणसे लो भिन्न परिमाण वाला पयुंदासमें सिद्ध हो रहा है तो वह भिन्न परिमाण क्या है ? क्या परममहापरिमाण वाला सिद्ध कर रहे हो या आवान्तर परिमाण वाला याने अणु परिमाण नहीं, महा परिमाण नहीं किन्तु उसके बीचके परिमाण वाला । यदि अणु परिमाणके प्रतिषेधको पयुंदास रूप मानकर परम महा परिमाण रूप मानना चाहते हेतुमें कहकर तो यह तो हेतुका विशेषण साध्यसम हो गया । अर्थात् साध्य सिद्ध करना चाहते हो परम महा परिमाण और हेतु भी दे रहे हो परम महा परिमाणका, क्योंकि अणु परिमाणका प्रतिषेध करके परम महा परिमाणको तो विवक्षित बना रहे हो । जैसे कोई कहे कि शब्द अनित्य ये अनित्य हान पर बाह्य इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष होनेसे । तो साध्यमें भी अनित्यपना सिद्ध कर रहे हो और हेतुमें भी अनित्यपना ही बता रहे हो तो यहाँ भी जैसा ही तुम साध्यको सिद्ध करना चाहते वैसे ही तुम हेतु बना रहे हो तो यह हेतु साध्यसम सोनेसे साध्य साधक नहीं बनता, इस प्रकार शकाकारने जो अनुमान बनाया कि आत्मा व्यापक है अणु परिमाण वाला न होनेपर नित्य द्रव्य होनेसे । तो अणु परिमाण वाला नहीं, इसका अर्थ ने लिया परम महापरिमाण वाला, तो सीधा यही तो निष्कर्ष निकला कि आत्मा व्यापक है व्यापक होनेसे । तो साध्यसम हेतु भी क्या हेतु कहला सकता है ? इस कारण अणु परिमाण प्रतिषेधका पयुंदास रूप अर्थ करके परम महापरिमाण हेतुमें नहीं कह सकते ।

अणुपरिमाण प्रतिषेधका आवान्तर परिमाणरूप पयुंदास अर्थ हेतुकी विरुद्धता—यदि दूसरा पक्ष लेते हो कि अणुपरिमाणका प्रतिषेध करके हम आवान्तर परिमाण ले रहे हैं तब तो यह विरुद्ध हेतु हो गया । शकाकार के लिए विरुद्ध हेतु हो गया । जैसे कि कभी कोई कहे कि शब्द नित्य है अनित्यत्व होनेपर बाह्य इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष होनेसे । तो हेतु दे रहे हो अनित्यपनेका और सिद्ध करना चाहते हो नित्य पना । अनित्यपनेकी व्याप्ति अनित्यसे ही तो होगी । तो अनित्यत्व हेतु देकर सिद्ध तो होगा साध्यका विपरीत अर्थात् साध्य यदि है नित्य और होगा अनित्य ही सिद्ध तो इसी तरह इस हेतुमें कि आत्मा व्यापक है अणुपरिमाणका अनधिकरण होनेपर अर्थात् आवान्तर परिमाण वाला होनेपर नित्य द्रव्य होनेसे । तो जब आवान्तर परिमाण वाला यह हेतु कहकर ही स्वीकार करलिया तो फिर उससे व्यापक मानना यह विरुद्ध हो गया । इससे अणुपरिमाण प्रतिषेधका पयुंदासरूप अर्थ ठीक नहीं बैठता ।

अणुपरिमाणप्रतिषेधके प्रसज्यरूपत्वकी असिद्धि—यदि कहो कि अणु परिमाणप्रतिषेधको प्रसज्यरूप मानेंगे । प्रसज्य कहते हैं तुच्छाभाव को । तो तुच्छ स्वभाव वाला अभाव प्रमाणका विषयभूत नहीं है । ऐसा अभाव जिसमें कुछ भी न समझा जाय वह प्रमाणका विषय नहीं हो सकता । और, यदि प्रमाणका विषय हो

जाय तो फिर यह वतलाव कि यह तुच्छ स्वभावरूप अभाव क्या साध्यका स्वभाव है अथवा कार्य है ? साध्य हुआ व्यापकत्वविशिष्ट आत्मा । इस अनुमानमें शकाकार आत्माको व्यापक ही तो सिद्ध कर रहा है तो व्यापकतासे सहित आत्माका स्वभाव है क्या तुच्छाभाव ? अथवा व्यापकत्व विशिष्ट आत्माका कार्य है ? यदि कहो कि यह स्वभाव है साध्यका तुच्छाभाव व्यापकत्वविशिष्ट आत्माका स्वभाव है, तो इसका अर्थ यह हुआ ना, कि साध्य भी तुच्छाभावरूप हो गया । तो यो तुच्छाभावको साध्य का स्वभाव नहीं कह सकते । यदि कहो कि वह तुच्छाभाव, तो साध्यका कार्य है-तो यह भी बात युक्त नहीं, क्योंकि तुच्छ स्वभावरूप अभावके कार्यपनेका योग ही ही नहीं सकता, क्योंकि कार्यपना नाम है किमका ? पहिले यह ही निर्णय करो । क्या अपने कारणमें सत्ताके समवाय होनेका नाम कार्यपना है या 'कर दी गयी' इस प्रकारकी बुद्धिका विषय बनना कार्यपना है । पहिला पक्ष तो युक्त नहीं है अर्थात् अपने कारणमें सत्ताका समवाय होना इसका नाम कार्यपना है, यह बात यो-युक्त नहीं कि यहाँ अभाव माना है तुच्छाभाव और उस तुच्छाभावका अपने कारणमें सत्ताका समवाय हो नहीं सकता । स्वयं वैशेषिक सिद्धान्तवादियोने भी नहीं माना, अथवा अर्थात् अभाव अपने कारणमें सत्ताका समवाय करदे तो अर्थ हुआ कि वह अभाव भावरूप हो गया फिर तो अभावकी भावरूपता ही हो गई । तुच्छाभाव तो न रहा । यदि कहो कि कार्यपने का अर्थ हम कृतबुद्धि विषयत्व अर्थात् किया गया इस प्रकारकी बुद्धिका विषयपना होना यह है कार्यपना, तो यह बात यो युक्त नहीं है कि तुच्छ स्वभावरूप अभाव बुद्धि का विषय नहीं बन सकता, क्योंकि जब अभाव प्रमाणका विषयभूत नहीं है तब फिर अभावमें कृतबुद्धिविषयता कैसे सम्भव हो सकती है अर्थात् "यह किया गया" इस प्रकारकी बुद्धिका विषय तुच्छाभाव बन जाये, यह कैसे सम्भव है ? साथ ही इस हेतुमें अनैकान्तिक दोष भी आया है । यहाँ शकाकार द्वारा अभिमत अनुमान यह बन गया कि अणुपरिमाण प्रतिषेध रूप तुच्छाभाव रूप कार्य है कृतबुद्धि विषय होनेसे । तो देखो कि खान खोदनेके अनन्तर आकाशमें भी कृतबुद्धि विषयता तो बन जायगी पर कार्यपना नहीं बनता । यहाँ यह अनुमान बनाना आवान्तर कि जो जो कृतबुद्धि विषय होता है वह कार्य होता है, तो देखिये कि आकाशमें कृतबुद्धिता तो हो गई, खानके खोदनेसे जैसे यह व्यवहार बनता है कि आकाश बड़ा हो गया, अब आकाशका यह आकार बन गया तो इस प्रकार कृतबुद्धि विषयता तो हुई पर उस आकाशमें कार्यपना नहीं आया । इस कारण यह हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित है ।

परमहापरिमाण सिद्ध करनेके लिये अणुपरिमाणप्रतिषेध सिद्धिमें दिये गये हेतुमें मिथ्यात्वकी मीमांसा—अणुपरिमाण प्रतिषेधमें दिये गये हेतुमें जो नित्य द्रव्यपना बताया गया है सो नित्य द्रव्यत्व क्या कथञ्चित् कह रहे हो या सर्वथा कह रहे हो ? यदि कहते हो कि कथञ्चित् नित्य है तो घट आदिक पदार्थोंके साथ अनेकान्त दोष आता है । देखो ! घट आदिक पदार्थ कथञ्चित् नित्य द्रव्य तो हैं और अणु

अणु परिमाण रूप तो नहीं है, किन्तु अणु परिमाणसे भिन्न परिमाण वाला है तो अणु परिमाणसे जो 'भिन्न परिमाण' वाला पयुंदासमें मिश्र हो रहा है तो वह भिन्न परिमाण क्या है ? क्या परममहापरिमाण वाला सिद्ध कर रहे हो या आवान्तर परिमाण वाला य'ने अणु परिमाण नहीं, महा परिमाण नहीं किन्तु उसके बीचके परिमाण वाला । यदि अणु परिमाणके प्रतिषेधको पयुंदासरूप मानकर परम महा परिमाण रूप मानना चाहते हेतुमें कहकर तो यह तो हेतुका विशेषण साध्यसम हो गया । अर्थात् साध्य सिद्ध करना चाहते हो परम महा परिमाण और हेतु भी दे रहे हो परम महा परिमाणका, क्योंकि अणु परिमाणका प्रतिषेध करके परम महा परिमाणको तो विवक्षित बना रहे हो । जैसे कोई कहे कि शब्द अनित्य ये अनित्य होना पर बाह्य इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष होनेसे । तो साध्यमें भी अनित्यपना सिद्ध कर रहे हो और हेतुमें भी अनित्यपना ही बता रहे हो तो यहाँ भी जैसा ही तुम साध्यको सिद्ध करना चाहते वैसा ही तुम हेतु बना रहे हो । तो यह हेतु साध्यसम होनेसे साध्य साधक नहीं बनता, इस प्रकार शकाकारने जो अनुमान बनाया कि आत्मा व्यापक है अणु परिमाण वाला न होनेपर नित्य द्रव्य होनेसे । तो अणु परिमाण वाला नहीं, इसका अर्थ ने लिया परम महापरिमाण वाला, तो सीधा यही तो निष्कर्ष निकला कि आत्मा व्यापक है व्यापक होनेसे । तो साध्यसम हेतु भी क्या हेतु कहला सकता है ? इस कारण अणु परिमाण प्रतिषेधका पयुंदासरूप अर्थ करके परम महापरिमाण हेतुमें नहीं कह सकते ।

अणुपरिमाण प्रतिषेधका आवान्तर परिमाणरूप पयुंदास अर्थ हेतुकी विरुद्धता—यदि दूसरा पक्ष लेते हो कि अणुपरिमाणका प्रतिषेध करके हम आवान्तर परिमाण ले रहे हैं तब तो यह विरुद्ध हेतु हो गया । शकाकार के लिए विरुद्ध हेतु हो गया । जैसे कि कभी कोई कहे कि शब्द नित्य है अनित्यत्व होनेपर बाह्य इन्द्रियके द्वारा प्रत्यक्ष होनेसे । तो हेतु दे रहे हो अनित्यपनेका और सिद्ध करना चाहते हो नित्य पना । अनित्यपनेकी व्याप्ति अनित्यसे ही तो होगी । तो अनित्यत्व हेतु देकर सिद्ध तो होगा साध्यका विपरीत अर्थात् साध्य यदि है नित्य और होगा अनित्य ही मिश्र तो इसी तरह इस हेतुमें कि आत्मा व्यापक है अणुपरिमाणका अनधिकरण होनेपर अर्थात् आवान्तर परिमाण वाला होनेपर नित्य द्रव्य होनेसे । तो जब आवान्तर परिमाण वाला यह हेतु कहकर ही स्वीकार करलिया तो फिर उससे व्यापक मानना यह विरुद्ध हो गया । इससे अणुपरिमाण प्रतिषेधका पयुंदासरूप अर्थ ठीक नहीं बैठता ।

अणुपरिमाणप्रतिषेधके प्रसज्यरूपत्वकी असिद्धि—यदि कहो कि अणु परिमाणप्रतिषेधको प्रसज्यरूप मानेंगे । प्रसज्य कहते हैं तुच्छाभाव को । तो तुच्छ स्वभाव वाला अभाव प्रमाणका विषयभूत नहीं है । ऐसा अभाव जिसमें कुछ भी न समझा जाय वह प्रमाणका विषय नहीं हो सकता । और, यदि प्रमाणका विषय हो

जाय तो फिर यह बतलावा कि यह तुच्छ स्वभावरूप अभाव क्या, साध्यका स्वभाव है अथवा कार्य है ? साध्य हुआ व्यापकत्वविशिष्ट आत्मा । इस अनुमानमें शकाकार आत्माको व्यापक ही तो सिद्ध कर रहा है तो व्यापकतासे सहित आत्माका स्वभाव है क्या तुच्छाभाव ? अथवा व्यापकत्व विशिष्ट आत्माका कार्य है ? यदि कहो कि यह स्वभाव है साध्यका तुच्छाभाव व्यापकत्वविशिष्ट आत्माका स्वभाव है, तो इसका अर्थ यह हुआ ना, कि साध्य भी तुच्छाभावरूप हो गया । तो यो तुच्छाभावको साध्य का स्वभाव नहीं कह सकते । यदि कहो कि वह तुच्छाभाव तो साध्यका कार्य है तो यह भी बात युक्त नहीं, क्योंकि तुच्छ स्वभावरूप अभावके कार्यपनेका योग ही ही नहीं सकता, क्योंकि कार्यपना नाम है किमका ? पहिले यह ही निर्णय करो । क्या अपने कारणमें सत्ताके समवाय होनेका नाम कार्यपना है या 'कर दी गयी' इस प्रकारकी बुद्धिका विषय बनना कार्यपना है । पहिला पक्ष तो युक्त नहीं है अर्थात् अपने कारणमें सत्ताका समवाय होना इसका नाम कार्यपना है, यह बात यो युक्त नहीं कि यहाँ अभाव माना है तुच्छाभाव और उस तुच्छाभावका अपने कारणमें सत्ताका समवाय हो नहीं सकता । स्वयं वैशेषिक सिद्धान्तवादियोने भी नहीं माना, अथवा अर्थात् अभाव अपने कारणमें सत्ताका समवाय करदे तो अर्थ हुआ कि वह अभाव भावरूप हो गया फिर तो अभावकी भावरूपता ही हो गई । तुच्छाभाव तो न रहा । यदि कहो कि कार्यपने का अर्थ हम कृतबुद्धि विषयत्व अर्थात् किया गया इस प्रकारकी बुद्धिको विषयपना होना यह है कार्यपना, तो यह बात यो युक्त नहीं है कि तुच्छ स्वभावरूप अभाव बुद्धि का विषय नहीं बन सकता, क्योंकि जब अभाव प्रमाणका विषयभूत नहीं है तब फिर अभावमें कृतबुद्धिविषयता कैसे सम्भव हो सकती है अर्थात् "यह किया गया" इस प्रकारकी बुद्धिका विषय तुच्छाभाव बन जाये, यह कैसे सम्भव है ? साथ ही इस हेतुमें अनैकान्तिक दोष भी आया है । यहाँ शकाकार द्वारा अभिमत अनुमान यह बन गया कि अणुपरिमाण प्रतिषेध रूप तुच्छाभाव रूप कार्य है कृतबुद्धि विषय होनेसे । तो देखो कि खान खोदनेके अनन्तर आकाशमें भी कृतबुद्धि विषयता तो बन जायगी पर कार्यपना नहीं बनता । यहाँ यह अनुमान बनाना आवान्तर कि जो जो कृतबुद्धि विषय होता है वह कार्य होता है, तो देखिये कि आकाशमें कृतबुद्धिता तो हो गई, खानके खोदनेसे जैसे यह व्यवहार बनता है कि आकाश बड़ा हो गया, अब आकाशका वह आकार बन गया तो इस प्रकार कृतबुद्धि विषयता तो हुई पर उस आकाशमें कार्यपना नहीं आया । इस कारण यह हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित है ।

परमहापरिमाण सिद्ध करनेके लिये अणुपरिमाण प्रतिषेध निरिच्छा दिये गये हेतुमें मिथ्यात्वकी मीमांसा—अणुपरिमाण प्रतिषेधमें सिद्ध होनेसे नित्य द्रव्यपना बताया गया है सो नित्य द्रव्यत्व क्या कथित है वह हेतु ही नहीं कह रहे हो ? यदि कहते हो कि कथित नित्य है तो वह कथित कथित ही है और अणु कान्त दोष आता है । देखो ! घट आदि के दूषित नित्य ही है और अणु

परिमाणुके अधिकरण भी है अर्थात् आपका हेतु हममें पूरा पाया गया फिर भी व्यापितना नहीं है पर कहा है सर्वव्यापक यदि कहो कि हम सर्वथा निरूपण सिद्ध कर रहे हैं तो यह असिद्ध है, सबथा नित्य वस्तु मुख्य होती ही नहीं है । सबथा नित्य वस्तु सर्वविधाको नहीं कर सकती । अतएव सर्वविधाको तरह असत् है, और फिर दूसरी बात यह है कि हम लोगोंके प्रत्यक्ष विशेष गुणका अधिकरण होनेसे जो अणुपरिमाणु का प्रतिरोध किया जा रहा है तो उनसे अणुपरिमाणुका प्रतिरोध मात्र ही सिद्ध होगा यह आदिककी तरह । तो यह बात सुनते दृष्ट ही है । आत्मा अणुपरिमाणु जाता नहीं है, सर्वज्ञानान्तरावधान होनेसे जो आत्माको निरूप सिद्ध किया जा रहा है यह भी क्या कल्पित नित्य सिद्ध किया जा रहा है या सर्वथा नित्य सिद्ध किया जा रहा है ? यदि कल्पित नित्य सिद्ध कर रहे हो तो हेतु प्रत्यक्ष रहित हो गया । अर्थात् इस प्रकारके साध्यसे व्याप्त हेतुका दृष्टान्तमें सत्य नहीं रहना, क्योंकि आकाश आदिक भी सर्वथा नित्य नहीं है । ऐसा पहिले बता दिया गया है इस कारण आत्मा परम महापरिमाणु का अधिकरण नहीं है । इस प्रतिज्ञामें जो शकाकार अपने अनुमानसे बाधा दे रहा है यह बाधा इस प्रतिज्ञामें नहीं रहती ।

देहान्तर व अन्तरालमें भी एक ही आत्माको सिद्ध करनेका शकाकारका अनुमान — अब यहाँ शकाकार कहता है कि समाधानकारने जो यह कहा कि आत्मा यदि सर्वव्यापक होता तो दूसरे देह में आत्माकी प्रतीति होनी चाहिये यी और एक देह व दूसरे देहके बीचमें जो अन्तराल पड़ा है वोल, वहाँपर भी आत्माकी प्रतीति होनी चाहिये यी, किंतु होती नहीं है । मैं जो विचार करता तो अपने ही विचारोंका ज्ञाता होता हूँ, दूसरेका ज्ञाता नहीं होता । अथवा दूसरा कोई मेरे विचारों का ज्ञाता नहीं बनता, और अन्तरालमें भी हमको आपको, भी सुख दुःख आदिककी प्रतीति नहीं होती । इससे आत्मा सर्वव्यापक नहीं है । इस तरह समाधानकारने जो बात कहा वह असत्य है । अनुमानसे आत्मामें सब जगह आत्माकी सत्ताकी प्रतीति होती है । अर्थात् आत्मा एक है, सर्वव्यापक है, दूसरे-दूसरे सब देहोंमें भी वही एक आत्मा है । देहों के बीचके अन्तरालमें भी बराबर वही आत्मा है । उसका अनुमान सुनो ! जैसे कोई देवदत्त नामका पुरुष है, उसका उदाहरण देकर अनुमान प्रयोग करेंगे । देखिये ! देवदत्तको किसी देशकी सम्पदा मिलती है, किसी देशकी स्त्री मिलती है अर्थात् जैसे सम्बन्ध विवाह होता है तो देवदत्तका जिस कन्यासे सम्बन्ध हुआ तो उस जगह हुआ क्या कि उस स्त्रीका भ्रूण या वह पिण्ड देवदत्तके गुणपूर्वक है क्योंकि कार्य होनेपर उपकारक होनेसे ।

देहान्तर और अन्तरालमें एक आत्माको सिद्ध करने वाले शकाकारके अनुमानमें आद्य ज्ञातव्य — इस सम्बन्धमें वैशेषिक विद्वान्तका अभिमत जान लीजिए आत्मा एक है सर्वव्यापक है और आत्माके साथ आग्य भी लगा है, जिसका नाम

अदृष्ट है। तो देवदत्तका भाग्य कहाँ तक फैला है ? जहाँ तक आत्मा है वहाँ तक भाग्य भी फैला हुआ है। तो जैसे मान लीजिये कि ५० मील दूर रहने वाले प्राप्य पदार्थके पास इस देवदत्तका भाग्य है क्योंकि आत्मा है सर्वव्यापक। आत्मके साथ भाग्य भी लगा है तो उस ५० मील दूर रहने वाले भाग्यने उस स्त्रीको खोजा और देवदत्तके पास वह भाग्य ले आया। या जो वैभव मिलता है देवदत्तको, १०० मील दूरकी सम्पदा देवदत्तके पास आ गयी तो किस तरह कि देवदत्तका भाग्य जो १०० मील तक फैला हुआ है वह भाग्य उसे देवदत्तके पास हाजिर कर देगा। तो देखो ! वह भाग्य क्या ? अदृष्ट ही तो है। तो देवदत्तके गुणपूर्वक देवदत्तकी सम्पदा स्त्री आदिक ये सब कार्य हैं ना, और देवदत्तके उपकारक हैं। उस सम्पदाका, स्त्रीका जो जो कुछ भी उसके पास वैभव आयागा उसका वह मौज ही तो मानेगा, कल्पना ही तो करेगा, राजी ही तो होगा। तो देवदत्तने उपयोग किया। जो जो देवदत्तका उपकार करने काले हैं वे वे सब देवदत्त वे गुणपूर्वक हुए हैं। यहाँ गुणसे मतलब पुण्य पाप, पुण्य पाप भी आत्माका गुण है। धर्म अधर्म ये भी गुण माने माने गए हैं वैशेषिक सिद्धान्तमें। तो यहाँ वैशेषिकवादी यह सिद्ध कर रहा है कि देवदत्तको ये सारी चीजें सभी मिलती हैं जब कि आत्मा सर्वव्यापक है और उसका भाग्य भी उतनी दूर तक उसके साथ फैला हुआ है। जैसे—ग्रास भोजन। लोग कहते हैं ना, कि दाने दानेपर मोहर लगी हुई है। यह आत्मा सर्वव्यापक है और भाग्य भी सब जगह फैला हुआ है। तो जब जो दाना इसका उपकारक बनेगा तब भाग्य उस दानेकी खीचकर लायगा और उसका वह देवदत्त उपभोग करेगा। तो इस बातसे सिद्ध हुआ ना, कि आत्मा सर्वव्यापक है। जहाँ कार्यपना है उस जगह कारण होगा तभी तो उस कार्यकी उत्पत्ति हुई है। देवदत्तकी जो सम्पदा बनेगी अथवा आकर्षित होकर आया जैसे देवदत्त रह रहा है मुजफ्फरनगरमें और सम्पदा बन रही है उसकी अहमदाबादमें ओ अहमदाबादमें जो देवदत्तका काम बना उस जगह कामका कारण अवश्य होगा। तब तो वहाँ कारण बना। कार्य देशमें कारण हो तब ही कारणका कार्यकी उत्पत्तिमें व्यापार हुआ करता है तो वहाँ भाग्य मानना पड़ा ना। तो आत्मा सर्वव्यापक है और उसके साथ लगा हुआ है भाग्य और उस भाग्यके कारण वह देवदत्तकी सम्पदा बन गई, देवदत्तका काम बन गया। इससे सिद्ध है कि आत्मा सर्वव्यापक है।

दूरदेशमें अदृष्टकी सिद्धि करके अदृष्टाश्रय आत्मके सद्भावकी सिद्धि का शकाकारका प्रयास—अच्छा, उस सम्बन्धमें तुम और ज्यादा बात नहीं मान सकते तो इतना तो मानना ही पड़ेगा कि जहाँ स्त्री, सम्पदा उस देवदत्तकी होती है वहाँपर देवदत्तका भाग्य तो मौजूद है तो उसकी चीज कैसे बन जायगी ? क्या कहीं देखा है ऐसा कि कामकी जगह कारण न हो और काम बन जाय ? जब १०० मील दूर देवदत्तका काम बन रहा तो लोग कहते हैं जब बहुत वैभव होता है कि इतना बड़ा काम इसका बन रहा है तो वह काम बिना कारणके नहीं बनता। वहाँ कारण क्या

परिमाणुके अनधिकरण भी है अर्थात् आपका हेतु इसमें पूरा पाया गया फिर भी व्यापितना नहीं है यह कहा है सर्वव्यापक यदि कहो कि हम सर्वथा नित्यपना सिद्ध कर रहे हैं तो यह अतिरिक्त है, सर्वथा नित्य वस्तु कुछ होती ही नहीं है। सर्वथा नित्य वस्तु शर्माशिकाको नहीं कर सकती। अतएव अद्वयविषाणुकी तरह असत् है, और फिर दूसरी बात यह है कि हम लोगोंके प्रत्यक्ष विशेष गुणका अधिकरण होनेसे जो अनुपरिमाण का प्रतिषेध किया जा रहा है तो उससे अनुपरिमाणका प्रतिषेध मात्र ही सिद्ध होगा घट आदिकभी तरह। तो यह बात गुम्हें दृष्ट हो है। आत्मा अनुपरिमाण वासा नहीं है, अस्पर्शवान् द्रव्यपना होनेसे जो आत्माको नित्य सिद्ध किया जा रहा है यह भी क्या कथचित् नित्य सिद्ध किया जा रहा है या सर्वथा नित्य निश्चिन्त किया जा रहा है ? यदि कथचित् नित्य सिद्ध कर रहे हो तो हेतु सम्बन्ध रहित हो गया। अर्थात् इस प्रकारके साध्यसे व्याप्त हेतुका दृष्टान्तमें सत्य नहीं रहता, क्योंकि आकाश आदिक भी सर्वथा नित्य नहीं है। ऐसा पहिले बता दिया गया है इस कारण आत्मा परम महापरिमाण का अधिकरण नहीं है। इन प्रतिज्ञामें जो दाकाकार अपने अनुमानसे बाधा दे रहा है वह बाधा इस प्रतिज्ञामें नहीं रहती।

देहान्तर व अन्तरालमें भी एक ही आत्माको सिद्ध करनेका शकाकारका अनुमान—यह यही शकाकार कहता है कि समाधानकारने जो यह कहा कि आत्मा यदि सर्वव्यापक होता तो दूसरे देह में आत्माको प्रतीति होती चाहिये थी और एक देह व दूसरे देहके बीचमें जो अन्तराल पड़ा है पोस, यहाँपर भी आत्माकी प्रतीति होनी चाहिये थी, किन्तु होती नहीं है। मैं जो विचार करता तो अपने ही विचारोंका ज्ञाता होता हूँ, दूसरेका ज्ञाता नहीं होता। अथवा दूसरा कोई मेरे विचारों का ज्ञाता नहीं बनता, और अन्तरालमें भी हमको आपकी, भी सुख दुःख आदिककी प्रतीति नहीं होती। इससे आत्मा सर्वव्यापक नहीं है। इस तरह समाधानकारने जो बात कहा वह अयुक्त है। अनुमानसे आत्मामें सब जगह आत्माकी सत्ताकी प्रतीति होती है। अर्थात् आत्मा एक है, सर्वव्यापक है, दूसरे-दूसरे सब देहोंमें भी वही एक आत्मा है। देहोंके बीचके अन्तरालमें भी बराबर वही आत्मा है। उसका अनुमान सुनो ! जैसे कोई देवदत्त नामका पुरुष है, उसका उदाहरण देकर अनुमान प्रयोग करेंगे। देखिये ! देवदत्तको किसी देशकी सम्पदा मिलती है, किसी देशकी स्त्री मिलती है अर्थात् जैसे सम्बन्ध विवाह होता है तो देवदत्तका जिस कन्यासे सम्बन्ध हुआ तो उस जगह हुआ क्या कि उस स्त्रीका अङ्ग या वह पिण्ड देवदत्तके गुणपूर्वक है क्योंकि कार्य होनेपर उपकारक होनेसे।

देहान्तर और अन्तरालमें एक आत्माको सिद्ध करने वाले शकाकारके अनुमानमें आद्य ज्ञातव्य—इस सम्बन्धमें वैशेषिक पिद्धान्तका अभिमत जान लीजिए आत्मा एक है सर्वव्यापक है और आत्माके साथ भाग्य भी लगा है, जिसका नाम

अदृष्ट है। तो देवदत्तका भाग्य कहाँ तक फैला है? जहाँ तक आत्मा है वहाँ तक भाग्य भी फैला हुआ है। तो जैसे मान लीजिये कि ५० मील दूर रहने वाले प्राप्य पदार्थके पास इस देवदत्तका भाग्य है क्योंकि आत्मा है सर्वव्यापक। आत्माके साथ भाग्य भी लगा है तो उस ५० मील दूर रहने वाले भाग्यने उस स्त्रीको खोजा और देवदत्तके पास वह भाग्य ले आया। या जो वैभव मिलता है देवदत्तको, १०० मील दूरकी सम्पदा देवदत्तके पास आ गयी तो किस तरह कि देवदत्तका भाग्य जो १०० मील तक फैला हुआ है वह भाग्य उसे देवदत्तके पास हाजिर कर देगा। तो देखो। वह भाग्य क्या? अदृष्ट ही तो है। तो देवदत्तके गुणपूर्वक देवदत्तकी सम्पदा स्त्री आदिक ये सब कार्य हैं ना, और देवदत्तके उपकारक हैं। उस सम्पदाका, स्त्रीका जो जो कुछ भी उसके पास वैभव आया उसका वह भोज ही तो मानेगा, कल्पना ही तो करेगा, राजी ही तो होगा। तो देवदत्तने उपयोग किया। जो जो देवदत्तका उपकार करने काले हैं वे वे सब देवदत्त वे गुणपूर्वक हुए हैं। यहाँ गुणसे मतलब पुण्य पाप, पुण्य पाप भी आत्माका गुण है। धर्म अधर्म ये भी गुण माने माने गए हैं वैशेषिक सिद्धान्तमें। तो यहाँ वैशेषिकवादी यह सिद्ध कर रहा है कि देवदत्तको ये सारी चीजें सभी मिलती हैं जब कि आत्मा सर्वव्यापक है और उसका भाग्य भी उतनी दूर तक उसके साथ फैला हुआ है। जैसे—ग्रास भोजन। लोग कहते हैं ना, नि दाने दानेपर मोहर लगी हुई है। यह आत्मा सर्वव्यापक है और भाग्य भी सब जगह फैला हुआ है। तो जब जो दाना इसका उपकारक बनेगा तब भाग्य उस दानेको खींचकर लायगा और उसका वह देवदत्त उपभोग करेगा। तो इस बातसे सिद्ध हुआ ना, कि आत्मा सर्वव्यापक है। जहाँ कार्यपना है उस जगह कारण होगा तभी तो उस कार्यकी उत्पत्ति हुई है। देवदत्तकी जो सम्पदा बनेगी अथवा आकर्षित होकर आया जैसे देवदत्त रह रहा है मुजफ्फरनगरमें और सम्पदा बन रही है उसकी अहमदाबादमें ओ अहमदाबादमें जो देवदत्तका काम बना उस जगह कामका कारण अवश्य होगा। तब तो वहाँ कारण बना। कार्य देशमें कारण हो तब ही कारणका कार्यकी उत्पत्तिमें व्यापार हुआ करता है तो वहाँ भाग्य मानना पडा ना। तो आत्मा सर्वव्यापक है और उसके साथ लगा हुआ है भाग्य और उस भाग्यके कारण वह देवदत्तकी सम्पदा बन गई, देवदत्तका काम बन गया। इससे सिद्ध है कि आत्मा सर्वव्यापक है।

दूरदेशमें अदृष्टकी सिद्धि करके अदृष्टाश्रय आत्माके सद्भावकी सिद्धि का शकाकारका प्रयास—अच्छा, उस सम्बन्धमें तुम और ज्यादा बात नहीं मान सकते तो इतना तो मानना ही पडेगा कि जहाँ स्त्री, सम्पदा उस देवदत्तकी होती है वहाँपर देवदत्तका भाग्य तो मौजूद है तो उसकी चीज कैसे बन जायगी? क्या कही देखा है ऐसा कि कामकी जगह कारण न हो और काम बन जाय? जब १०० मील दूर देवदत्तका काम बन रहा तो लोग कहते हैं जब बहुत वैभव होता है कि इतना बड़ा काम इसका बन रहा है तो वह काम बिना कारणके नहीं बनता। वहाँ कारण क्या



है ? देवदत्तका गुण । तो देवदत्तका गुण हमको दूर मानना ही पड़ेगा, और जब मान लिया गया तो निश्चय है कि जो गुण है वही गुणों के दायरे में है । गुणों के आधार बिना गुण कैसे रहे सकता है ? इस तरह यह सिद्ध है कि बाबा मन्मथदास हैं और मन्मथदास हीनेर ही यह सब भाष्यकी व्यवस्था समझती है, नहीं तो भाष्यकी कुछ भी व्यवस्था नहीं ।

आज्ञानगुणादिगुणपूर्वक स्वीकारादिबाबकी समिति—जहाकार ब्रह्म ब्रह्मरूप एक समभावमें रहते हैं कि जहां मोक्षका विदेवदत्तको जो जो कुछ मिल रहा है दूसरे मोक्षकी समझ, दूसरी जगहकी समझ भावस्थ, वह सब देवदत्तका भावम रूप ही दूर सब दूर से और बाबा, वह मोक्षका साक्षात् है प्रत्यक्ष वही साक्षात् ही हमें सामने देना है, हमसे मिल है कि वही भावम भी मोक्ष है । यह कहना और हमें ब्रह्ममें सब बात सिद्ध करता कि ये सब दूर दूर के काम देवदत्तका गुणपूर्वक होते हैं, यह ब्रह्म समझ है, देवदत्त देवदत्तका स्वीकारा आदिब बाबाके कारण हमें माने गए जो गुण है वे गुण वही हैं जो ब्रह्मसाक्षात् ? क्या ज्ञान, दान, गुण आदि हैं प्रत्यक्ष हमें समझें हैं । जो सब बात कि दूर देवकी समझा स्वीकारा देवदत्तकी मिली तो देवदत्तकी मिली तो देवदत्तका गुणके कारण मिली । देवदत्तका गुण वही मोक्ष का सब मिली । तो यह गुण क्या चीज है ? क्या कुछ कारण ही ज्ञान गुण कह रहा है ? या ज्ञान दर्शन गुण आदिबका नाम गुण कह रहा हो ? यदि ज्ञान दर्शन गुण आदिक का नाम गुण कहने हो कि इस गुण पूरा हो समझाका बाब बना है या यह बात ही स्वयं समझ है । देवो ? देवदत्तका ज्ञान, देवदत्तका दर्शन, देवदत्तका गुण ये तो स्वयंमर्शन नाम है स्वयंमर्शनसे स्वभाव माने हैं और ये वही साक्षात् ही समझके कार्य की उत्पत्तिके आधार करते हो यह सम्भव नहीं है । हमने प्रामुख्ये विचारया । भगवान् दर्शन गुण जो भी काम करता, यह वही ही करेगा और कि प्रामुख्य बन रहा है, हमारा ज्ञान दूर देवकी समझा स्वीकारा मोक्षकर नहीं जाता, या ही ज्ञान और गुण आदिक कोई भी देवदत्तका गुण पूरा था समझा कार्य है ऐसा कहनेमें जिस गुणको कारण बनाया है वह गुण ज्ञान दर्शन गुण आदिक नहीं सिद्ध होता। यदि कहें कि वीर्य अथवा शक्ति नामका गुण है, देवदत्तकी शक्ति ज्ञान की दूरसे मोक्षकर जाती है या वही कार्यकी बना देती है तो भाई शक्ति भी देहमें ही अनुभूति होती है । देहमें ही शक्ति कारणकी क्रिया ही प्रतीत होती है, हमसे यह सिद्ध न हो सका कि देवदत्तका ज्ञान दर्शन गुण आदिक गुणपूर्वक दूर देवके काम हुआ करते हैं और फिर जब प्रत्यक्षसे हमसे बाबा आ गयी कि देवदत्तके देहमें ही जो कि दूर देवकी समझा, स्वीकारादिकके कार्यसे विमुख है उस कायकी ओर ज्ञान दर्शन गुणका कोई उल्लेख नहीं है । ऐसा जब बाप्यक्षमें प्रतीत हो रहा है उसमें बाबा आ रही है और फिर ज्ञान दर्शन गुण आदिक गुणपूर्वक स्वीकारा आदि कार्य वही तो प्रत्यक्ष बाप्यक्ष है । इसलिए यह हेतु देकर कि कार्य हीनेर देवदत्तकी यह क्रिया काय उपकार है इस कारण वह कार्य

देवदत्तके गुणपूर्वक है, यह अनुमान सही नहीं बैठता ।

पुण्य पाप याने अदृष्टमे चेतनगुणत्वका अभाव होनेसे अदृष्टके माध्य-  
मसे आत्माके सर्वगत्वत्वकी सिद्धिका अभाव—यदि कहे कि देवदत्तके जिन  
गुणके कारण दूर देशकी सम्पदा देवदत्तके पास खिचती चली आई है या वही ठहरकर  
देवदत्तका काम बन गया है तो वह गुण है धर्म अधर्म पुण्य पाप । अब शकाकार कुछ  
ठिकानेके विकल्पोपर आया । यद्यपि यह भी पूर्णतया सिद्ध नहीं होता, लेकिन ज्ञान  
आदि गुणोंसे तो एकदम स्पष्ट वाचा आती है । और, ये लोग कुछ ऐसा अदाज करते  
हैं कि भाग्य इस जीवका बहुत विद्याल है और भाग्यसे ही सारी चीजें मिलती हैं । यों  
समझकर यह कहा कि पुण्य और पाप उस सम्पदा और वैभव समागमका कारण है,  
तो इसके समाधानमें कह रहे हैं कि तुम्हारी बात तो हमें भी इष्ट है कि देवदत्तको जो  
फुल्ल भी वैभव प्राप्त हो रहा है वह देवदत्तके भाग्यके निमित्तसे हो रहा है, अदृष्ट  
निमित्त है, यह हम लोगोंको भी इष्ट है, लेकिन वह अदृष्ट आत्माका गुण है यह बात  
अभिन्न है, पर आत्माका गुण नहीं कहलाता भाग्य । भाग्य क्या चीज है ? लोग जिसे  
कर्म तकदीर आदिक शब्दोंसे कहते हैं वह है भाग्य । भाग्यके कहने वाले लोग तो हैं  
अनेक, पर भाग्यका क्या स्वरूप है ? क्या मुद्रा है ? क्या आकार है ? क्या प्रकृति  
है ? हमके जानने वाले लोग विरले ही हैं । यह जीव जिस कालमें शुभ अथवा अशुभ  
भाव बनाता है, कषाय करता है तो उस कषाय परिणामका निमित्त पाकर यहाँ ही  
फँसी हुई जो सूक्ष्म कार्माण वर्णणार्थ हैं, सूक्ष्म आवरण है, वातावरण है, वे सब  
कषायोंका निमित्त पानेसे पहिले अन्य स्थितिमें थी और कषायोंका निमित्त पानेसे  
पहिले अन्य स्थितिमें थी और कषायोंका निमित्त पाकर वे कर्मरूप बन गए । वह ही  
भाग्य कहनाने लगा । तो वह भाग्य अचेतन है, चेतन भी नहीं है चेतनके जो गुण हैं  
वे सब चेतन होंगे । तो धर्म अधर्म आत्माके गुण नहीं हैं अचेतन होनेमें । जो-जो  
अचेतन हैं वे आत्माके गुण नहीं हो सकते । अथवा जो जो गुण हैं आत्माके वे चेतन  
स्वरूप ही होंगे ।

सुखकी चेतनगुणता होनेसे पुण्य पापमें आत्मगुणत्वाभाव सिद्ध करने  
वाले हेतुकी अवाधितता—य-१ शकाकार कहता है कि जो जो अचेतन होते हैं वे  
आत्माके गुण नहीं हैं, तो यह हेतु बाधित है । देखो ! इस हेतुमें सुख आदिकके द्वारा  
अभिचार आ गया, याने सुख अचेतन है फिर भी आत्माका गुण है । तुम्हारा जो यह  
कहना था कि जो जो अचेतन होते हैं वे आत्माके गुण नहीं होते, लेकिन यह सुख  
अचेतन है । सुखमें कहाँ चेतना बसी है ? सुख कहाँ समझदार है और देखो ! सुखके  
गुण, सो बराबर है । उत्तरमें कहते हैं कि यह दाप देना ठीक नहीं है । सुख अचेतन  
नहीं है । अचेतनका विरोधी स्वसम्बेदन लक्षण चेतनके साथ सुखकी व्याप्ति है अर्थात्  
सुख चेतन्यातक है । यद्यपि सुखका स्वरूप, स्वयं सुखका लक्षण चैतन्यधर्मात्मक नहीं

है, याने सुख ज्ञानके द्वारा अनुभवमें आता है। सुख स्वयं अपनेकी सुखरूपसे अनुभव नहीं करता, लेकिन ज्ञानका अधिकरण है, आत्मा और सुखका भी अधिकरण है, आत्मा अर्थात् ज्ञान कहाँ है ? आत्मामें ! सुख कहाँ है ? आत्मामें ! तो सुख और ज्ञान इन दोनोंका एकाधिकरण है चेतन आत्मा। तो चेतनाका ही आधार आत्मा है, तो उस आत्मामें जो जो कुछ भी प्राप्य है, जो जो कुछ भी गुण है वे चेतन हैं ही, तो गुण कहलायेगा। अचेतन पदार्थके गुण तो नहीं हैं और जो चेतनके गुण हैं वे चेतनात्मक हैं। जिस पदार्थके जो गुण होते हैं वे गुण उस पदार्थके स्वभावात्मक ही होंगे। भेदकी बात एक लक्षण दृष्टिसे फकं करनेकी है, पर इतने मात्रसे सुखकी चेतन का गुण तो नहीं कहा जा सकता। चेतनका गुण चेतन होता है, अचेतनका गुण अचेतन होता है। यह लक्षण विवेचनाकी बात है उसे रहने दिया जाय, यहाँ तो गुण गुणीकी चर्चा चल रही है। तब यह अनुमान बनाया गया कि धर्म अधर्म अर्थात् पुण्य और पाप आत्माके गुण नहीं हैं अचेतन होनेसे।

पुण्य पापमें चेतनगुणत्वका अभाव—इस अनुमानमें अचेतनत्व हेतु प्रसिद्ध नहीं है अर्थात् पुण्य और पाप अचेतन हैं क्योंकि यह अपने ग्रहणसे विधुर है अर्थात् पुण्य पाप अपने आपका सम्वेदन करनेसे रहित हैं पट आदिककी तरह। जैसे ये बट, पट, चौकी, दरी, बेंच आदिक। ये अपने आपको ग्रहण तो नहीं कर सकते, अपने आपमें अपने स्वरूपका ग्रहण नहीं कर सकते इस कारण अचेतन हैं। यहाँ यह शकान करना चाहिए कि बुद्धि तो देखो, अपना ग्रहण नहीं करती और फिर है चेतनका गुण, ये शक्यों न करना चाहिए कि बुद्धि अपना ग्रहण करती है, बुद्धि परपदार्थों को भी जानती है और अपने आपको भी जानती है। बुद्धि कहो, ज्ञान कहो, ये सब अनर्थान्तर हैं। आत्माके निकटका ज्ञान हो उसे लोग ज्ञान शब्दसे कहते हैं और बाहरी पदार्थोंमें सुख दुःख भोगने वाला ज्ञान हो उसे लोग बुद्धि शब्दसे कहते हैं। है परिणति दोनों ही आत्माकी। तो यों ये पुण्य पाप अचेतन हैं, इस कारण आत्माके गुण नहीं हैं तो ये पुण्य पाप १००-५० मील तक फैले हैं और स्त्री, सम्पदा आदिक लोचकर लाते हैं, उतनी दूर तक आग्य गुण रहा और गुण रहनेसे आत्मा गुणी हुआ, यों आत्माकी सर्वव्यापक सिद्ध करना युक्त नहीं है।

पुण्य पाप कर्मके पौद्गलिकत्व होनेसे चेतनगुणत्वका अभाव—धर्म और अधर्म, जिनका दूसरा नाम है पुण्य और पाप जो कि दोनों ही कर्म होनेके कारण एक कर्म नामसे कहे जायेंगे वे कर्म पौद्गलिक हैं, आत्माके गुण नहीं हैं। अतएव यह कहना कि आत्मा सर्वव्यापक है, क्योंकि जैसे देवदत्तके अन्य देशमें रहने वाले गुणके द्वारा वैभव सम्पदा स्त्री आदिक ये सब आकर्षित होकर देवदत्तके पास आ जाते हैं। तो देखो ! अदृष्ट रहा ना, उतनी दूर। सो वहाँ उसका आत्मा भी है। इस तरह आत्माकी व्यापक सिद्ध करना युक्त नहीं है। कर्म पौद्गलिक हैं, क्योंकि यह आत्माके

स्वभावमें बाधा डालता है। आत्माके स्वभावका साधक आत्माकी जातिसे विलक्षण कोई उपाधि होनी चाहिए। आत्माके ही समान किसी चेतनके द्वारा आत्माके स्वभाव में बाधा नहीं आ सकती। तो कर्म अचेतन है, उस हीका नाम है पुण्य पाप अथवा धर्म अधर्म। तो जब वे देवदत्तके गुण हो नहीं हैं तो यह अनुमान बनाना कि देवदत्त की प्रज्ञाना आदिके अग देवदत्तके गुणसे आकृष्ट होते हैं अयुक्त बात है।

कार्यदेशमें कारणके रहनेका अनियम होनेसे अदृष्टके व्यापकत्वकी असिद्धि—अथवा मान लो कि धर्म अधर्म देवदत्तके गुण हैं। जिस गुणके द्वारा अन्य देशमें रहने वाले पदार्थ देवदत्तके पास खिंचते चले आते हैं, ऐसा जो मानते हैं उसमें इतना अश मान भी लो कि पुण्य पाप देवदत्तके गुण हैं, लेकिन देवदत्तके पुण्य पाप दूसरे नगरके वैभव स्त्री आदिकके पास ठहरते हो, रहते हों तभी उनका समागम बने, यह बात सिद्ध नहीं है। यह नियम नहीं है कि जितने भी कारण हो वे कार्यके स्थान में रहकर ही कार्यकी उत्पत्तिमें लगे। कितने ही कारण ऐसे होते हैं कि कार्यके स्थान में नहीं हैं और कार्यकी उत्पत्तिमें उनका व्यापार है। जैसे मन्त्रवादी सर्पविष दूर करनेका मन्त्र पढ़ता है तो मन्त्रवादी मन्त्रचिन्तन आदि सब कुछ अपने आपके आत्मामें कर रहा है। जिसको विष चढा है ऐसे पुरुषमें वह कुछ नहीं कर रहा लेकिन वहाँ विष दूर हो जाता है। अथवा कुछ सिद्ध अजन होते हैं तो साधककी आँखमें जैसा अजन लगा देनेपर जिसको वह चाहता है ऐसा पुरुष अथवा अन्य वैभव आदिक खिंचे चले आते हैं। इसी तरह सिद्धतिलक, सिद्धमन्त्र हुमा करते हैं, जो हैं साधकके पास, कार्यदेशमें नहीं हैं, लेकिन वे सब कार्य आकर्षित हो जाते हैं। अथवा जैसे अयस्कान्त चुम्बक होता है वह लोहेकी जगहपर नहीं है, लोहेसे दूर है, पर लोहेको अपनी ओर आकर्षित कर लेता है। तो यह नियम तो न रहा कि कार्यकी जगहमें कार्य हो तब ही उत्पत्ति होती है। तो इसी प्रकार पुण्य पाप देवदत्तके गुण मान भी लिए जायें, पर उससे यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि देवदत्तका पुण्यपाप, गुण अदृष्ट कार्यदेशके निकट हैं जहाँसे वस्तु आती है, क्योंकि अनेको कारण ऐसे हैं कि वे कार्यकी जगह नहीं हैं और कार्यकी निष्पत्तिमें कारण बन जाते हैं। इसी प्रकार जीवका अदृष्ट पुण्य पाप कार्यकी जगह नहीं है, अपने आरके आत्मामें है और वहीं ही रहकर वे अनेक सभागम लाभके कारण बन रहे हैं।

शकाकारके उपकारकत्व हेतुमें कार्यत्व विशेषणकी निरर्थकता—  
शकाकारने आत्माकी सर्वव्यापक सिद्ध करनेके लिए अनुमान बनाया था कि देवदत्तकी सम्पदा स्त्री आदिक देवदत्तके गुणपूर्वक है। क्योंकि कार्य होनेपर वे वैभव सम्पदा देवदत्तके उपकारक हैं अर्थात् वे वैभव स्त्री आदि कार्य हैं और देवदत्तके उपकारक हैं, इस अनुमानमें जो हेतुका विशेषण दिया है 'कार्य होकर' देवदत्तके उपकारक होनेसे इसमें "कार्यत्व" यह विशेषण देनेकी क्या जरूरत थी? क्या कोई वैभव आदिक कार्य

देवदत्तमें भाग्य विना भी हो जाते हैं ? यदि देवदत्तके भाग्य विना कोई देवदत्तका काम बन जाय, ऐसी स्थिति आ सकती होती तब तो कार्यत्व विशेषण देना सार्थक था । क्योंकि विशेषण दिया जाता है अन्य व्यवच्छेदके लिए जैसे नील कमल । कमल नीले भी होते हैं, सफेद भी होते हैं और लाल भी होते हैं इस कारण नील यह विशेषण देने की जरूरत है । अब जैसे कोई कहे काला कोयला, तो कोयलामें काला विशेषण देने की जरूरत तो नहीं, क्योंकि कोयले सभी काले होते हैं, विशेषण दिया जाता है अन्य व्यवच्छेदके लिए । जैसे एक ही नामके दो पुरुष हो जिनेश्वरदास तो अब कौनसे जिनेश्वर दास । दूसरेका व्यवच्छेद करना और एकको ग्रहण करना, तब उसमें कहा जायगा कि डालडा वाले या आदर्श वाले । विशेषण जो भी दिया जाता है वह अन्य, व्यवच्छेद के लिए है, किन्तु जब जगत्में कोई सो भी ऐसा कार्य नहीं है जो भाग्य विना हो जाय, और भाग्य विना उपकारक हो जाय तब केवल उपकारकत्वात् इतना ही हेतु देना था, उससे वह काम बनता, फिर "कार्यत्व होकर" यो तुम्हारा विशेषण देना व्यर्थ है ।

उपकारकत्व हेतुके कार्यत्व विशेषणकी सार्थकता सिद्ध करनेका विफल प्रयास—यदि कहो कि विशेषण देना सार्थक यों है कि समय और ईश्वर ये दो भी तो देवदत्तके उपकारक हैं । कहते हैं ना, कि जब समय आयगा तब काम बनेगा । तो काम बननेका समय भी तो उपकारक है, अथवा जब ईश्वरकी मर्जी होगी तब काम बनेगा लोग यो भी तो कहते हैं, तो ईश्वर भी तो उपकारक हुआ, लेकिन समय और ईश्वर ये उपकारक तो हैं पर कार्य नहीं हैं । देवदत्तके भाग्यके कार्य नहीं हैं इसलिए "कार्यत्व" यह विशेषण दिया है । कार्य होनेपर जो देवदत्तका, उपकारक हो सो ही देवदत्तके गुणपूर्वक अर्थात् भाग्यपूर्वक कहा जायगा । ऐसा कहनेपर काल और ईश्वर ये दो वच आते हैं । उत्तरमें कहते हैं कि तुम्हारी बात मान भी ली जाय कि "काल देवदत्तका उपकारक है, समय आयगा तो देवदत्तका काम बनेगा, ईश्वरकी कृपा होगी तो देवदत्तका काम बनेगा । और, ईश्वर, काल देवदत्तके उपकारक तो हो गए, पर देवदत्तके गुणपूर्वक नहीं है देवदत्तके भाग्यपूर्वक नहीं हैं । तो यही दोष आ गया कि अनेक ऐसे भी होते हैं कि देवदत्तके भाग्य पूर्वक तो नहीं और देवदत्तका उपकार करने वाले होते हैं । जैसे कोई यह हेतु दे कि कहीं भी कोई सर्वज्ञ नहीं है क्योंकि वक्त होने से । जो जो बोलते हैं वे वे सर्वज्ञ नहीं हैं तो यह हेतु क्यों दूषित है कि वक्ताका सर्वज्ञ अभावके प्रति न्यायकत्व नहीं है वक्ता सर्वज्ञ भी हो सके, वक्ता असर्वज्ञ भी हो सके तो इसी प्रकार उपकारकदेवदत्तके भाग्य पूर्वक भी हो सकते और उपकारक देवदत्तके भाग्यपूर्वक न हों ऐसे भी हो सकते ।

नित्य द्रव्यमे उपकारकत्वकी असंगतता—प्रथम तो यही सिद्ध करना मुश्किल है कि काल देवदत्तका उपकार करता है अथवा ईश्वर देवदत्तका या किसीका भी उपकार करता है । यह सिद्ध क्यों न होगा कि काल माना है शकाकारने नित्य ।

एक । इसी प्रकार ईश्वरको भी माना है शकाकारने एक और नित्य । तो जो नित्य होगा वह किसीका उपकारक नहीं बन सकता, क्योंकि यदि कोई नित्य पदार्थ किसीका उपकारक बने तो यही तो कहना होगा कि उस उपकारके पहिले वह पदार्थ अनुपकारक है । तो देखो । अब इस पदार्थमें अनुपकारकता और उपकारकता ये दो अवस्थायें हुई कि नहीं, और अवस्थाओंके होनेके मायने है अनित्य हो गया । अनित्य कहते किसे हैं कि जिसमें अवस्थायें बदलती रहे । तो काल ईश्वरमें देखो कि ये इस अनुपकारक अवस्थाका परित्याग करके अब देवदत्तकी उपकारकत्व अवस्थामें आया है तो नित्य कहाँ रहा ? इस कारण ईश्वर काल, नित्य द्रव्यको कालका उपकारक नहीं कह सकते । यहाँ व्यावहारिक समस्या यह सुलझाई जा रही है कि इस जीवकी जो वैभव सम्पदा आदिक प्राप्त होती है वह किस प्रकार प्राप्त होती है ? क्यों यहाँ भेद पड़ा है कि कोई श्रीमान है, कोई दण्डि है ? उस समस्याको शकाकार अदृष्टपूर्वक सुलझा रहा है और उस अदृष्टको बहुत दूर तक फैला हुआ मान रहा है ताकि वह भाग्य जिस किसी चीजको खींच खींचकर इस देवदत्तके पास हाजिर करता रहे । यो अदृष्टको विशेषवादी व्यापक मानता है और अदृष्ट गुणको व्यापक मानकर फिर उसके आश्रय-भूत आत्माको व्यापक सिद्ध करना चाहता है लेकिन कारणको यह आवश्यक नहीं है कि वह कायकी जगहपर रहे तब ही काम बन सकता है ।

शकाकारके उपकारकत्व हेतुमें कार्यत्व अव्यापिता - और, भी देखिये ! जगलमें किसी जगह नेवला साँप रह रहे हैं तो नेवले और साँपका तो परस्पर विरोध है, वैर है । वहाँ कदाचिन् नेवलेके शरीरका प्रव्वस हो जाय, नेवला मर जाय तो नेवलेके शरीरका जो प्रव्वसाभाव हुआ वह सर्पका उपकारक हुआ ना । नेवला गुजर गया तो अब सर्प सुखसे रहता है, सुखसे घूमता है, तब नेवलेके शरीरका अभाव हो जाना सर्पके गुणपूर्वक हुआ ना, सर्पके भाग्यसे हुआ ना ? सर्पके पुण्यका उदय आया कि उसका वैरी जो नेवला है उसके शरीरका प्रव्वस हो गया लेकिन अभाव कभी कार्य नहीं कहलाना । शकाकारके सिद्धान्तमें अभाव दो अर्थ हुआ करते हैं अभाव है इसका, मायने अन्य कुछ है, यह भी अभावका अर्थ है और कुछ भी होना यह भी अभावका अर्थ है । स्याद्वाद दशनमें तो अभावका अर्थ माना गया है अन्य कुछ हो, किन्तु विशेषवादमें, शकाकारके सिद्धान्तमें अभावका अर्थ है कुछ न होना, तुच्छस्वभावरूप, तो जो तुच्छ अभाव है, असत् होना, कुछ न होना, वह तो कार्य नहीं बन सकता । तो जब तुच्छाभावमें कार्यत्व सम्भव नहीं है तब हम प्रसंगमें सविशेषण हेतु न रहा, अर्थात् "कार्यत्वे सति उपकारकत्वात्" यह हेतु भागासिद्ध हो गया । नेवलेके शरीरका प्रव्वस होना साँपके भाग्यपूर्वक है, क्योंकि कार्य होकर वह साँपका उपकारक बन गया । प्रव्वस, नेवलेके शरीरका प्रव्वस सर्पका उपकारक तो बना किन्तु यहाँ कार्य भी है यह बात नहीं सिद्ध होती क्योंकि तुच्छ स्वभावरूप अभाव कार्य नहीं हुआ करता । तब यह हेतु एक जगह तो लगा, एक जगह न लगा । किसी दृष्टान्तमें हेतु तो लग

गया और किसी जगह हेतु प्रचुरा ही रह गया, तब यह भागासिद्ध नामका दोष हेतुमें आया। सुच्छाभाव कार्य नहीं होता, हमपर विशेष विवेचन पहिले भी कर दिया है, जबकि परोक्ष प्रमाणके भेदोंमें एक अभाव प्रमाण भी किसी शकाकारने रखा था। तब यह घटना सिद्ध न होती कि नेवलेके शरीरमें प्रध्वमाभाव सर्पके माग्यपूर्वक हुआ। यदि कहोकि नेवलेके शरीरमें प्रध्वमाभाव अतद्गुणपूर्वक है, उसमें माग्यकी कोई बात नहीं है, बिना माग्यके ही हो गया। तो लो अब एक जगह एक घटना ऐसी भी मिल गई कि बिना माग्यके भी काम हो जाता है, तब फिर सभी जगह देवदत्तकी स्त्री सम्पदा आदिकी घटनामें भी देवदत्तके अतद्गुण पूर्वक मानलो अर्थात् वह भी माग्य पूर्वक नहीं है फिर भी देवदत्तका उपकारक बन रहा है ऐसा वहाँ क्यों नहीं मान लेते ? जैसे कि नेवलेके शरीरका प्रध्वमाभाव सर्पके माग्यपूर्वक नहीं होना है फिर भी शरीरका प्रध्वस सर्पका उपकारक तो बन ही रहा है।

अदृष्टका निमित्तत्व — जब तीर्थंकर प्रभुका जन्म होता है तब स्वर्गमें घटा वज्रता है और व्यन्तरीके स्थानपर सिंहनाद होता है, इन्द्रके आसन कम्पित हो जाते हैं। उसनी दूर तक जहाँ कि असंख्याते कोशोंका अन्तर है वहाँ तीर्थंकरका भाग्य जा जाकर ठोकर मार रहा है व्यवहारमें अचानक लोग कह तो यह बैठेंगे कि देखो ! तीर्थंकरके भाग्यने कहीं कहीं ठोकर लगाया कि सिंहनाद हो गया, घटानाद हो गया। लेकिन यह बात गलत है कि तीर्थंकरके पुण्य परमाणु दोड़ दोड़कर जगह-जगह ठोकर लगाते हो, अथवा कहीं से कुछ खींचकर लाते हैं यह बात युक्त नहीं है तीर्थंकर का अदृष्ट पुण्य तीर्थंकरके आत्मदेशोंमें रहकर ही दूर दूरकी बड़ी बड़ी व्यवस्थाओंका कारण बन रहा है। कारणको यह आवश्यक नहीं है कि वः कार्यके प्रदेशमें जाकर कार्यको करे। पिंड अन्न, तिलक मन्त्र, अयस्कान्त आदि कारण कहीं कार्यवेशमें रहते हैं ?

मपक्ष साध्यविकलत्व होनेसे आत्मव्यापकत्व साधनमें सदोषताकी भीमासा - शकाकारने आत्माको व्यापक सिद्ध करनेके लिए जो यह अनुमान बताया था कि देवदत्तकी स्त्री सम्पदा आदि देवदत्तके माग्यपूर्वक हैं कार्य होकर देवदत्तका उपकारक होनेसे और वह अदृष्ट आत्माके आश्रय हैं। अतएव आत्मा व्यापक है। इसमें दृष्टान्त दिया प्रास आदिकका। अर्थात् जैसे भोजन देवदत्तके प्रयत्न पूर्वक है, देवदत्तने हाथसे ग्राम उठाया और खींचकरके मुहमें रख लिया तो दृष्टान्तमें शकाकार ने यह बताया कि देखो ! हाथका जो प्रयत्न है वह देवदत्तका गुण है ना। वैशेषिक सिद्धान्तमें २४ गुण माने हैं, उनमें एक प्रयत्न भी गुण है तो देवदत्तके प्रयत्न पूर्व गुण पूर्वक प्रास मुखमें आया, इसी प्रकार भाग्य भी गुण माना गया है उन २४ गुणोंमें, तो जैसे हाथके प्रयत्नने प्रासको खींचकर मुहमें रख दिया तो इसी तरह देवदत्तके माग्यने भी पूरमें रहने टाली चीजोंका खींचकर देवदत्तके पास हाजिर कर दिया। मो देखिये।

इस प्रमाणों जो प्रासका दृष्टान्त दिया है वह साध्यविकल्प है। अर्थात् देवदत्तके गुण पूर्वक नहीं है। प्रासका मुखमें पहुँचना यह देवदत्तके गुण पूर्वक नहीं है। 'कैसे' ? अच्छा बनलावो जो प्रास खिचकर मुखमें पहुँचा और उसे मानते हो गुणपूर्वक तो वह गुण क्या है ? क्या पुण्य पाप आदिक है या प्रयत्न है ? यदि कहो कि वह गुण पुण्य पाप है तो यह साध्यसम हेतु हो गया। जैसे कि साध्य अमिद्ध है इसी प्रकार यहाँ हेतु भी असिद्ध हो रहा है। यदि कहो कि प्रयत्नपूर्वक है, और दृष्टान्तमें शकाकाका मुख्यभाव था एक यह कि प्रास जो आकृष्ट हुआ है वह देवदत्तके प्रयत्नपूर्वक हुआ है, तो वह प्रयत्न कहलाता क्या है। क्या आत्मामें परिस्पन्द होना। आत्मामें प्रयत्न होना आदिक या हसनपाद आदिक अवयवोंमें क्रिया होना। 'प्रयत्नके मानने क्या है ? क्रिया होना। जैसे—हाथमें प्रास उठाया, मुखमें दिया तो हुआ क्या ? क्रिया हुई। क्रियाका नाम है प्रयत्न। और, उसे तुम कह रहे हो गुण, तो इसका अर्थ यह हुआ कि चलनात्मक क्रियाको तुम गुण बता रहे हो और यदि चलनात्मक क्रियाका नाम गुण रख दिया जाय तो चलनेका ही नाम गुण बता दो। गमन कर रहा है कोई। क्या कर रहा है ? गुणकर रहा है फिर क्रिया क्या रही ? और, जब क्रिया कुछ न रही तो यह कहना कि द्रव्य, गुण, क्रिया, सामान्य विशेष, समवाय ये ६ जातिके पदार्थ हैं यह सख्या गलत हो गई अब तो क्रियाकी बात ही कट गई। क्रिया कुछ न रही। क्रियाकी वार्ता करना भी बेकार है, इस कारण फिर यह कहना भी अशुक्त है कि द्रव्यका लक्षण है क्रियावत्त्व। जिसमें क्रिया पायी जाय उसे द्रव्य कहते हैं। द्रव्यका लक्षण भी यह माना है वैशेषिक सिद्धान्तमें कि जो क्रियाका आश्रयभूत हो उसे द्रव्य कहते हैं। अब क्रिया तो कुछ रही नहीं, जितनी भी क्रियाये हैं, चलना, फिरना, गोल गोल फिरना, ऊँचे नीचे आना जाना, आदिक ये सब क्रियायें गुण कहलाने लगी तो फिर द्रव्यकी सख्याका विघात होता है और फिर द्रव्यका लक्षण भी खतम हो गया। जब क्रिया कुछ न रही तो क्रियावानको द्रव्य कहते हैं, इस प्रकारका लक्षण बनाना भी अशुक्त हो गया। इस कारण यह बात मिद्ध नहीं हो सकती कि आत्मा इस कारणसे व्यापक है कि दूरकी चीजको इस आत्माके निकट देवदत्त आदिकके निकट भुगे जानेके लिए आना पड़ता है। जहाँ तक आत्मा है वहाँ तक भाग्य फैला है और वहाँसे वस्तुवें आती हैं।

देहप्रमाणात्माश्रय अदृष्टकी कारणरूपता हँ नेसे अदृष्ट हेतुसे आत्मा के सर्वव्यापकत्वकी असिद्धि सत्य तो यह है कि भाग्यमें, अदृष्टमें ऐसा निमित्तपना है कि भाग्यका उदय होते ही स्वयं दृष्ट पदार्थोंका समागम मिलता है। पापका उदय होते ही दृष्ट वियोग अनिष्ट समागम प्राप्त होता है। साथ ही कुछ ऐसा भी है कि दृष्ट अनिष्ट बाहर कहाँ दूँढना ? सब जगह पञ्चेन्द्रियके विषय मौजूद हैं। जहाँ ही कलना हुई और इसके साथ कर्मका उदय हुआ जिससे इन्द्रिय आदिककी समर्थता बनती है उस कालमें पदार्थका संयोग तो है ही। यह उनमें साता रूप परिणाम कर लेता है और फिर अदृष्टका सम्बन्ध अधिकतर इस आत्माके भावोंके साथ है, किसीके



पास घन कम है लेकिन सात्ताका उदय अधिक है, सन्तोष है, चिन्ता रहित है, और किसीके पास घन अधिक है तो वही असात्ताका कारण बन जाता है। घनके कारण घोर डाकू आदिक उसका आघात भी कर डालते हैं। अदृष्ट है और वह भी कार्यमें कारण है लेकिन अपने ही स्थानपर रहता हुआ अदृष्ट अनेक कार्योंका कारण बनता है। यो आत्मा देह प्रमाण है और देह प्रमाण इस आत्माके सर्व प्रदेशोंमें घर्म प्रवर्तका सद्भाव है अर्थात् पुण्यकर्म और पापकर्मका सद्भाव है। उस पुण्य और पापके उदयके निमित्तसे दृष्ट समागम अनिष्ट समागम, दृष्ट वियोग अनिष्ट वियोग ये सब हो रहे हैं। कहीं कर्म कारण कार्यदेशमें व्यापक हा सभी यह व्यवस्था बने यह आवश्यक नहीं है। तब निश्चय हुआ कि आत्मा न परमाणुकी तरह अणुपरिमाण वाला है और न आकाशकी तरह सर्वव्यापक है किन्तु जब जिस देहमें रहता है तब उस देह प्रमाण है, और जब देहसे मुक्त हो जाता है तो जिस आकारमें रहता हुआ वह मुक्त होता है, मुक्त होनेपर फैलनेका, विकुटनेका कोई कारण न रहनेसे उस ही प्रमाण रहना है, इस तरह आत्मा अणु प्रमाण और आकाश प्रमाण नहीं, किन्तु आवान्तर परिमाण वाला है। विशेष प्रमाण तो इसका नहीं है कि सबको स्वसवेदन प्रत्यक्षसे देह प्रमाण स्वमें ही स्वका, सुख दुःखका, सवेदनका, सामर्थ्यका अनुभव होता है। यह ज्ञानकी स्वच्छता का परिणाम है कि सभी पदार्थ अतीता-नागत पर्याय सर्व तत्त्व निरुपाधि केवल ज्ञान में जात हो जाते हैं। उस ही स्थितिमें सदाके लिये सकल सकट समाप्त हो जाते हैं। इस पावन आत्मरमणके लिये कतव्य है कि हम देहरिम एव आत्मामें देहका भी भान छोड़कर अपना सहज स्वरूप विषयक ज्ञान सम्पुष्ट करें हैं स्वतन्त्र निश्चल निष्काम, ज्ञाता द्रष्टा आसम राम।

अदृष्ट आश्रया सयुक्त आश्रयान्तरमे क्रियात्वका विवेचन—आकाशकार ने जो यह कहा है कि अदृष्ट आश्रयासयुक्त आश्रयान्तरमे क्रिया करता है क्योंकि एक द्रव्य वाला होनेपर क्रियाका हेतुभूत गुण स्वरूप होनेसे प्रयत्नकी तरह। जैसे कि प्रयत्न अपने आश्रयसे सयुक्त आश्रयान्तरमें क्रिया करता है क्योंकि प्रयत्न एक द्रव्यका है और वह क्रियाका हेतुभूत गुण स्वरूप है। जैसे हाथसे ग्रास उठाया, खाया तो हाथका प्रयत्न अपने आश्रयभूत जो शरीर उससे सयुक्त ग्रासमें क्रियाका करता है अर्थात् हाथ का प्रयत्न हाथसे भलग न होकर ग्रासके साथ सम्बन्ध होता है और उसमें क्रिया करता है ऐसे ही अदृष्ट अपने आश्रयसे याने आत्मामें सयुक्त है और आश्रयान्तर अर्थात् प्राप्य स्त्री सपदाके देशमें फैला हुआ है बहुत दूर तक और वह अदृष्ट आत्माके आश्रय है और वह अन्य द्वीपमें रहने वाले पदार्थोंमें कर्मको कर देता है क्योंकि अदृष्ट भी एक द्रव्य वाला है, एक द्रव्यका गुण है और क्रियाका हेतुभूत गुण है, उसका काम ही क्रिया करना है। जैसे कि हाथ प्रयत्नका काम हमारे पदार्थको आकृति करके उठा लेना है इसी प्रकार अदृष्टका भी काम अन्य द्वीपमें रहने वाले पदार्थान्तरका आकर्षण करना है। इस अनुमानमें जो हेतु दिया है उसमें क्रियाहेतुत्व प्रसिद्ध नहीं

है । अर्थात् अदृष्ट क्रियाका कारणभूत है । जैसे कि अग्निका ऊपर ज्वलन होना अर्थात् अग्निकी ज्वालाका उठना, वायुका तिरछा बहना, अणु और मनका शरीरकी उत्पत्तिके प्रदेशकी ओर गमन करना ये सब बातें देवदत्तके विशेष गुणके द्वारा करायी गई हैं, क्योंकि क्रिया होनेपर देवदत्तके उपकारक होनेसे । जैसे कि हस्त आदिकका परिस्पन्द देवदत्तके विशेष गुणके द्वारा करायी गया है और उस परिस्पन्दसे देवदत्तका उपकार हुआ है, जो कुछ भी हाथने किया उस क्रियासे देवदत्तको लाभ पहुँचा है इस कारण क्रिया हेतुत्व प्रयत्नमे है वहाँ असिद्ध नहीं है, इसी प्रकार अदृष्टमें भी एक द्रव्यपना है और क्रियाहेतुत्व एवं गुणत्व है । अदृष्टमें एक द्रव्यत्व है यह बात असिद्ध नहीं है, क्योंकि अदृष्ट एक द्रव्यवान है विशेषगुण होनेसे शब्दको तरह । जैसे शब्द विशेष गुण है तो वह एक द्रव्य वाला है अर्थात् शब्दका आश्रयभूत द्रव्य है आकाश । इसी प्रकार अदृष्ट भी विशेष गुण है तो उसका आश्रयभूत भी कोई विशेष द्रव्य होता है, वह है आत्मा । तो एक द्रव्यत्व भी असिद्ध नहीं है । अब इस हेतुमें यदि इतना ही कहते कि एक द्रव्यवान होकर गुण होनेसे अथवा एक द्रव्यका गुण होनेसे तो इतना कहनेपर रूप आदिकके साथ व्यभिचार दोष आता है । वह किस तरह कि देखो ! रूप आदिक एक द्रव्यका गुण तो है, पुद्गल रूप, एक द्रव्यका गुण है रूपादिक, लेकिन वे आश्रयान्तरमें क्रिया नहीं करते हैं । तो इस दोषको निवृत्तिके लिए ही प्रकृत हेतुमे क्रिया हेतु गुणत्व यह विशेषण दिया गया है । रूपादिक यद्यपि एक द्रव्यके गुण हैं लेकिन रूपादिक क्रियाके हेतुभूत गुण नहीं हैं । रूपसे कही क्रिया नहीं चल बैठती है । अब उस हेतुमे केवल इतना ही कहते कि "क्रिया हेतु गुणत्व" मायने क्रियाका हेतुभूत गुणवानका पाया जायना तो वह समवाय मयुक्त आश्रयान्तरमे क्रिया करने लगता है । तो इतना मात्र कहनेपर हस्त और मूसल आदिकके सयोगसे व्यभिचार दोष आता है माने हस्त और मूसलका सयोग हुआ और वह स्तम्भ आदिककी क्रियामे कारण भी बन गया, लेकिन अपने आश्रयसे असंयुक्त स्तम्भ आदिकके पीडनेमें कारण बन गया । जैसे किसी पुरुषने मूसल लठाकर घट फोड़ दिया तो घटकी हनन क्रियामें कारण तो बना लेकिन वह हस्त मूसलका सयोग हस्त मूसलमे ही तो रह्य । जिसका हनन किया गया उसमें तो सयोग न रहा । तो इस अनेकान्तकी निवृत्तिके लिए इसमे विशेषण दिया है एक द्रव्यत्वे सति अर्थात् एक द्रव्यवान होकर फिर क्रियाका हेतुभूत होतो वह स्वाश्रय संयुक्त पदार्थान्तरमे क्रिया करता है । अब केवल इतना ही हेतु कहते कि एक द्रव्यत्व होनेपर क्रिया हेतु होनेसे, तो इतना कहनेपर फिर चुम्बकके साथ अनेकान्त आता है । देखो ? चुम्बक एक द्रव्य है, और, चुम्बकका जो स्पर्श है वह क्रियाका हेतु भी है लेकिन यह अपने आश्रयसे असंयुक्त लोह आदिकमे क्रिया करता है तो अपने आश्रयका असंयुक्त लोह आदिककी क्रियाका हेतुभूत चुम्बक पदार्थसे अनेकान्त दोष आता । उस दोषको दूर करनेके लिए हेतुमें गुणत्व शब्द दिया है । चूँकि वह असंस्कान्त गुण रूप नहीं है अतएव वहाँ हेतु नहीं घटित होता । इस तरह शंकाकार यहाँ पुष्ट कर रहा है कि

पास घन कम है लेकिन साताका उदय अधिक है, सन्तोष है, चिन्ता रहित है, और किसीके पास घन अधिक है तो वही असाताका कारण बन जाता है। घनके कारण चोर डाकू आदिक उसका आघात भी कर डालते हैं। अदृष्ट है और वह भी कार्यमें कारण है लेकिन अपने ही स्थानपर रहता हुआ अदृष्ट अनेक कार्योंका कारण बनता है। यो आत्मा देह प्रमाण है और देह प्रमाण इस आत्माके सर्व प्रदेशोंमें धर्म अधर्मका सद्भाव है अर्थात् पुण्यकर्म और पापकर्मका सद्भाव है। उस पुण्य और पापके उदयके निमित्तसे दृष्ट समागम अनिष्ट समागम, दृष्ट वियोग अनिष्ट वियोग ये सब हो रहे हैं। कहीं कर्म कारण कार्यदेशमें व्यापक हा तभी यह व्यवस्था बने यह आवश्यक नहीं है। तब मिथ्य हुआ कि आत्मा न परमाणुकी तरह अणुपरमाणु वाला है और न आकाशकी तरह सर्वव्यापक है किन्तु जब जिस देहमें रहता है तब उस देह प्रमाण है, और जब देहसे मुक्त हो जाता है तो जिस आकारमें रहता हुआ वह मुक्त होता है, मुक्त होनेपर फैलनेका, सिकुड़नेका कोई कारण न रहनेसे उस ही प्रमाण रहता है, इस तरह आत्मा अणु प्रमाण और आकाश प्रमाण नहीं, किन्तु आवान्तर परिमाण वाला है। विशेष प्रमाण तो इसका नहीं है कि सबको स्वसवेदन प्रत्यक्षसे देह प्रमाण स्वमें ही स्वका, सुख दुःखका, सवेदनका, सामर्थ्यका अनुभव होता है। यह ज्ञानकी स्वच्छता का परिणाम है कि सभी पदार्थ अतीता—नागत पर्याय सर्व तत्त्व निरुपाधि केवल ज्ञान में जात हो जाते हैं। उस ही स्थितिमें सदाके लिये सकल सकट समाप्त हो जाते हैं। इस पावन आत्मरमणके लिये कर्तव्य है कि हम देहपरिमण आत्मामे देहका भी भान छोड़कर अपना सहज स्वरूप विषयक ज्ञान सम्पुष्ट करें हैं स्वतन्त्र निश्चल निष्काम, जाता द्रष्टा आसम राम।

अदृष्ट आश्रया संयुक्त आश्रयान्तरमे क्रियात्वका विवेचन—शकाकार ने जो यह कहा है कि अदृष्ट आश्रयासंयुक्त आश्रयान्तरमे क्रिया करता है क्योंकि एक द्रव्य वाला होनेपर क्रियाका हेतुभूत गुण स्वरूप होनेसे प्रयत्नकी तरह। जैसे कि प्रयत्न अपने आश्रयसे संयुक्त आश्रयान्तरमे क्रिया करता है क्योंकि प्रयत्न एक द्रव्यका है और वह क्रियाका हेतुभूत गुण स्वरूप है। जैसे हाथसे ग्रास उठाया, खपया तो हाथका प्रयत्न अपने आश्रयभूत जो शरीर उससे संयुक्त ग्रासमें क्रियाका करता है अर्थात् हाथ का प्रयत्न हाथसे अलग न होकर ग्रासके साथ सम्बन्ध होता है और उससे क्रिया करता है ऐसे ही अदृष्ट अपने आश्रयसे याने आत्मामे संयुक्त है और आश्रयान्तर अर्थात् प्राप्य स्त्री सपदाके देशमें फैला हुआ है बहुत दूर तक और वह अदृष्ट आत्मामे आश्रय है और वह अन्य द्वीपमें रहने वाले पदार्थोंमें कर्मको कर देता है क्योंकि अदृष्ट भी एक द्रव्य वाला है, एक द्रव्यका गुण है और क्रियाका हेतुभूत गुण है, उसका काम ही क्रिया करना है। जैसे कि हाथ प्रयत्नका काम दूसरे पदार्थको आकर्षित करके उठा लेना है इसी प्रकार अदृष्टका भी काम अन्य द्वीपमें रहने वाले पदार्थान्तरका आकर्षण करना है। इस अनुमानमें जो हेतु दिया है उसमें क्रियाहेतुत्व प्रसिद्ध नहीं

है । अर्थात् अदृष्ट क्रियाका कारणभूत है । जैसे कि अग्निका ऊपर ज्वलन होना अर्थात् अग्निकी ज्वालाका उठना, वायुका तिरछा बहना, अणु और मनका शरीरकी उत्पत्तिके प्रदेशकी ओर गमन करना ये सब बातें देवदत्तके विशेष गुणके द्वारा कारायी गई हैं, क्योंकि क्रिया होनेपर देवदत्तके उपकारक होनेसे । जैसे कि हस्त आदिकका परिस्पन्द देवदत्तके विशेष गुणके द्वारा काराया गया है और उस परिस्पन्दसे देवदत्तका उपकार हुआ है, जो कुछ भी हाथने किया उस क्रियासे देवदत्तको लाभ पहुँचा है इस कारण क्रिया हेतुत्व प्रयत्नमें है वहाँ असिद्ध नहीं है, इसी प्रकार अदृष्टमें भी एक द्रव्यपना है और क्रियाहेतुत्व एवं गुणत्व है । अदृष्टमें एक द्रव्यत्व है यह बात असिद्ध नहीं है, क्यों कि अदृष्ट एक द्रव्यवान है विशेषगुण होनेसे शब्दकी तरह । जैसे शब्द विशेष गुण है तो वह एक द्रव्य वाला है अर्थात् शब्दका आश्रयभूत द्रव्य है आकाश । इसी प्रकार अदृष्ट भी विशेष गुण है तो उसका आश्रयभूत भी कोई विशेष द्रव्य होता है, वह है आत्मा । तो एक द्रव्यत्व भी असिद्ध नहीं है । अब इस हेतुमें यदि इतना ही कहते कि एक द्रव्यवान होकर गुण होनेसे अथवा एक द्रव्यका गुण होनेसे तो इतना कहनेपर हस्त आदिकके साथ व्यभिचार दोष आता है । वह किस तरह कि देखो ! रूप आदिक एक द्रव्यका गुण तो है, पुद्गल रूप, एक द्रव्यका गुण है रूपादिक, लेकिन वे आश्रयान्तरमें क्रिया नहीं करते हैं । तो इस दोषकी निवृत्तिके लिए ही प्रकृत हेतुमें क्रिया हेतु गुणत्व यह विशेषण दिया गया है । रूपादिक यद्यपि एक द्रव्यके गुण हैं लेकिन रूपादिक क्रियाके हेतुभूत गुण नहीं हैं । रूपसे कहीं क्रिया नहीं चल बैठती है । अब उस हेतुमें केवल इतना ही कहते कि "क्रिया हेतु गुणत्व" मायने क्रियाका हेतुभूत गुणवानका पाया जायना तो वह समवाय मयुक्त आश्रयान्तरमें क्रिया करने लगता है । तो इतना मात्र कहनेपर हस्त और मूसल आदिकके सयोगसे व्यभिचार दोष आता है माने हस्त और मूसलका सयोग हुआ और वह स्तम्भ आदिककी क्रियामें कारण भी बन गया, लेकिन अपने आश्रयसे असंयुक्त स्तम्भ आदिकके पीठनेमें कारण बन गया । जैसे किसी पुरुषने मूसल लठाकर घट फोड़ दिया तो घटकी हनन क्रियामें कारण तो बना लेकिन वह हस्त मूसलका सयोग हस्त मूसलमें ही तो रहा । जिसका हनन किया गया उसमें तो सयोग न रहा । तो इस अनेकान्तकी निवृत्तिके लिए इसमें विशेषण दिया है एक द्रव्यत्वे सति अर्थात् एक द्रव्यवान होकर फिर क्रियाका हेतुभूत होतो वह स्वाश्रय संयुक्त पदार्थान्तरमें क्रिया करता है । अब केवल इतना ही हेतु कहते कि एक द्रव्यत्व होनेपर क्रिया हेतु होनेसे, तो इतना कहनेपर फिर चुम्बकके साथ अनेकान्त आता है । देखो ? चुम्बक एक द्रव्य है, और, चुम्बकका जो स्पर्श है वह क्रियाका हेतु भी है लेकिन वह अपने आश्रयसे असंयुक्त लोह आदिकमें क्रिया करता है तो अपने आश्रयका असंयुक्त लोह आदिककी क्रियाका हेतुभूत चुम्बक पदार्थसे अनेकान्त दोष आता । उस दोषको दूर करनेके लिए हेतुमें गुणत्व शब्द दिया है । चूँकि वह अयस्कान्त गुण रूप नहीं है अतएव वहाँ हेतु नहीं घटित होना । इस तरह शंकाकार यहाँ पुष्ट कर रहा है कि

अदृष्ट अपने आश्रयसे संयुक्त आश्रयान्तरमे क्रियाको करता है ।

आत्माकी सर्वगतता और अदृष्टकी कार्यकारिताके सम्बन्धमे शंकाकार द्वारा प्रस्तुत पक्षका संक्षिप्त स्पष्टीकरण—यहाँ शंकाकारका अभिप्राय यह है कि आत्मा एक सर्वव्यापक है । उस एक आत्माके कुछ प्रदेश हमारे शरीरमे हैं कुछ प्रदेश दूसरेके शरीरमे हैं और शरीरोंके बीच जो खाली अन्तराल है उसमे भी उस ही एक आत्माके कुछ प्रदेश हैं । तो जब आत्मा सर्वत्र एक व्यापक है तो आत्माके आश्रय रहने वाला भगवत् भी सर्वत्र व्यापक है, अब देवदत्तके प्रदेश अलग हैं और जहाँसे कोई चीज आकर देवदत्तको मिलेगी पुण्यके उदयसे उस जगहके आत्म प्रदेश दूसरे हैं, आत्मा एक है । तो देवदत्तका भाग्यका सम्बन्ध देवदत्तके शरीरके आत्म प्रदेशमे है और जहाँ से चीज आयेगी उस जगहकी जो आत्मा है उससे भी संयुक्त है । तो जैसे हाथका प्रयत्न जो आसको उठाकर मुखमें रखता है तो उस प्रयत्नका संयोग हाथमे भी है या कहिये देवदत्तमे है और उस प्रयत्नका संयोग आसमें भी है तब वह प्रयत्न आसको मुखमें रख देता है इसी प्रकार जो अदृष्ट, जो भाग्य, जिस भाग्यका सम्बन्ध उस चीजसे है, वैभव सम्पदा स्त्री आदिक सो उस भाग्यका संयोग देवदत्त शरीरस्य आत्म प्रदेशमे है और उस भाग्यका सम्बन्ध आकृष्यमाण वैभवदेशस्य आत्मप्रदेशमे भी है, इस कारण वह चीज देवदत्तके पास आती है । ऐसा होता क्यों है कि वह अदृष्ट भाग्य एक आत्म द्रव्यका है और वह अदृष्ट निष्प्रिय गुणोंकी भांति नहीं है, किन्तु क्रियाका हेतु रूप गुण है । कई गुण होते हैं क्रियाके अहेतु और कई गुण होते हैं क्रियाके कारण । यह सब वैशेषिक सिद्धान्तके अनुसार कहा जा रहा है, जैसे हाथमे जो रूप है वह गुण तो क्रिया का हेतुभूत नहीं । रूप क्या क्रिया कर सकता है ? और हाथमें जो प्रयत्न नामका गुण है वह क्रियाका कारण बनता है । तो भाग्य नामका जो गुण है वह क्रिया हेतुभूत है इस कारण बाहरकी चीजें आत्मासे मिल जाती हैं, इससे सिद्ध है कि आत्मा सर्वव्यापक है । तभी तो अदृष्ट जो आत्माके आश्रय है वह चीजोंको खोज खोजकर ला देता है ।

अदृष्टके आत्मगुणत्वकी असिद्धि होनेसे शंकाकारके अभीष्टकी असिद्धि—उक्त शंकाके समाधानमे कहते हैं कि शंकाकारकी बात सुनते ही तुरन्त-चड़ी सुहावनी लगती है सो जब तक उसपर विचार न किया जाय तब तक ही वह बात सुहावनी, भली लगती है । विचार करोगे तो जिसनी बात कही है उसकी एक एक बातका निराकरण हो जायगा । पहिले तो यह निराकृत होता है कि अदृष्ट आत्माका गुण है, भाग्य आत्माका गुण है ही नहीं । यहाँ शंकाकारने हेतुको पुष्ट बनाने के लिए तीन बातें रखी हैं एक द्रव्यकी चीज है भाग्य अर्थात् जो आत्मा सर्वत्र फैला हुआ है उस ही आत्माके कुछ प्रदेश देवदत्तके शरीरमें हैं पर उसका जो अदृष्ट है तो आत्मा का कहलायगा । तो वह अदृष्ट एक आत्मद्रव्यका है । दूसरी बात कहा है यह कि अदृष्ट गुण है, तीसरी बात कही है यह कि वह अदृष्ट गुण क्रियाका हेतु २ . इन तीनों

मे विशेष्य तो है "गुण " अर्थात् मुख्य हेतु यह है "गुण होनेसे," और, गुणके विशेषण हैं दो । क्रियाका हेतुभूत है और एक द्रव्यके आश्रय है । नो इसमें विशेष्य तो गुण कहलाया मुख्य, सो यही सिद्ध नहीं हो रहा तो अन्यकी तो बात ही क्या कहे । फिर विशेषणपर चलो ।

अदृष्ट और आत्मा में सयोग असिद्ध होनेके कारण अदृष्टके एक द्रव्यत्वकी असिद्धि होनेसे शकाकारके अभीष्टकी असिद्धि—एक द्रव्यका है वह अदृष्ट यह भी सिद्ध नहीं होता । वह भाग्य एक आत्माके आश्रय है, एक आत्माका है वह अदृष्ट यह कैसे सिद्ध करोगे ? क्या अदृष्टका एक आत्मामें सयोग है इस कारणसे यह कहोगे कि भाग्य एक द्रव्यमें रह रहा है अथवा भाग्यका इस एक आत्मामें समवाय सम्बन्ध है इस कारण कहोगे कि भाग्य एक द्रव्यमें है, अथवा किसी अन्य कारणसे कहोगे ? यहाँ सयोग और समवायका कुछ अर्थ समझ लीजिये । सयोग तो कहनाता है वह सम्बन्ध जो पहिले न्यारे-न्यारे हो, फिर भी न्यारे-न्यार हो सकेंगे । ऐसे सम्बन्ध को कहते हैं सयोग । जैसे वेन्चसे इस पुस्तकका सयोग है, पहिले न था यह सयोग और शास्त्र पढ़नेके बाद उठा लिया जायगा तो वेन्चसे इस पुस्तकका सयोग न रहा । तो स्वतन्त्र भिन्न-भिन्न दो द्रव्योंमें जो कोई सम्बन्ध बनता है उसका नाम है सयोग सम्बन्ध और समवाय सम्बन्ध उसे कहते हैं कि उसका सम्बन्ध तो जब रहा, पर यह हालत कभी नहीं हुई कि उसका सम्बन्ध न था । यह हालत कभी न होगी कि उसका सम्बन्ध न रहेगा । जैसे आत्मामें ज्ञानका समवाय सम्बन्ध है, आत्मा कभी ज्ञान रहित न था, या द्रव्यमें आत्मा कभी ज्ञान रहित न होगी । कदाचित् वैशेषिक सिद्धान्तके अनुसार आत्मा ज्ञानरहित भविष्यमें तो हो जायगा पर पहिले कभी न था ज्ञानरहित । ऐसे घनिष्ठ सम्बन्धको कहते हैं समवाय । तो यह बतलावो कि उस भाग्यका तो एक आत्मामें सम्बन्ध बन गया है तो क्या सयोग सम्बन्ध है या उसमें समवाय सम्बन्ध है । सयोग सम्बन्ध तो कह नहीं सकते, क्योंकि सयोग भी स्वयं एक गुण माना गया है वैशेषिक सिद्धान्तमें । जैसे भाग्य भी आत्माका गुण है ऐसे ही सयोग भी एक गुण है । तो सयोग जब गुणरूप है तो वह गुणमें कैसे रहे सयोगका तो यह लेखण है कि जो द्रव्य द्रव्योंमें सम्बन्ध रहा करे । जैसे वेन्च द्रव्य है, पुस्तक द्रव्य है तो इसका सयोग बन जाता मगर भाग्य तो द्रव्य नहीं । आत्मा द्रव्य है, अदृष्ट, भाग्य गुण माना गया है वैशेषिक सिद्धान्तमें तो द्रव्य और गुणके सम्बन्धका नाम सयोग बताया ही नहीं । द्रव्य द्रव्यके सम्बन्धका सयोग कहेंगे । यदि कहो कि होने दो सयोग अदृष्टका और आत्मा का, तो इसके मायने है कि अदृष्ट गुणवाला हो गया सयोग वाला हो गया, द्रव्य जितमें होते हैं वे गुण वाले हुआ करते हैं द्रव्याश्रय निर्गुण गुणः । जो लक्षण स्याद्वादमें गुणका किया गया है विशेषवादी वे भी मानते हैं कि द्रव्य गुणके आश्रय रहता है तथा गुणमें और गुण नहीं रहा करते, क्योंकि जिसमें गुण रहते हैं उसका नाम है द्रव्य । यदि गुणमें गुण रहे तो उस गुणका नाम हो जायगा द्रव्य । तो जब अदृष्टका

और आत्माका सयोग सम्बन्ध हो गया तो आत्मा भी द्रव्य कहलायेगा और भाग्य भी द्रव्य कहलायेगा । भाग्यका ही नाम अदृष्ट है । तब यह कहना कि अदृष्ट क्रियाका हेतु-भूत गुण है अब गुण ही न रहा तो अनुमान गलत हो गया ।

अदृष्ट और आत्मामे समवाय असिद्ध होनेके कारण शकाकारकी अभिष्ट सिद्धिका अभाव—यदि कहो कि भाग्यका उस एक आत्माके साथ समवाय सम्बन्ध है तो पहिले समवायको ही तो सिद्ध कर लो । समवाय नामका कोई सम्बन्ध ना हुआ करता है क्या ? इसका निषेध आगे बड़े विस्तारसे किया जायगा । प्रसंगम यह बात मान लो कि सम्बन्ध तो दो तरहके होते हैं एक सयोग सम्बन्ध दूसरा तादात्म्य सम्बन्ध । तो तादात्म्य कहते हैं उसे कि उस ही रूप वह चीज है । केवल समझने के लिये भेद किया है । जैसे आत्माका ज्ञान । आत्माका ज्ञान किसी सम्बन्धसे आत्मामें रहे, सा बात नहीं, किन्तु ज्ञानमय ही आत्मा है, वहाँ सम्बन्ध कुछ नहीं है । वही एक है तद्रूप । तादात्म्य कहो या तद्रूप कहो एक ही अर्थ है । अब उस तद्रूप और तादात्म्य के समझनेके लिए उसका भेद लोग कर देते हैं कि देखो जिसमे ज्ञान रहे उसे कहते हैं आत्मा, पर ऐसा तो नहीं है—आत्मा अलग हो, ज्ञान अलग हो उसका सम्बन्ध बने, तब तो स्पष्ट रूपसे यह कहो कि जिसमें ज्ञान पाया जाय वह है आत्मा । जिसमें घी मरा है वह है घीका छिन्ना, यह तो बात बन जायगी । घी अलग है, छिन्ना अलग है, पर आत्मा और ज्ञानको यह सम्बन्ध कहना मिथ्या है क्योंकि आत्मा और ज्ञान स्वभाव न्याया है नहीं, और न्याया करके समझा सकेंगे, इसके अलावा उपाय कुछ समझनेका है नहीं । तो सम्बन्ध तो एक ही है, सयोग । कभी होता कभी विघटता है । समवाय नामका कोई सम्बन्ध नहीं है । सयोग, समवाय दो के अतिरिक्त अन्य कोई सम्बन्ध माना नहीं गया । तो उस अदृष्टका एक द्रव्यमें सम्बन्ध बन कैसे गया ? तो यह भी तब गलत हो गया कि अदृष्ट एक द्रव्य वाला है अर्थात् एक ही आत्मामें रह रहा है । जो आत्मा सर्वव्यापक है, देवदत्तमे जो आत्मप्रदेश है उसमें वही एक आत्मा है और बाहर जहाँ वैभव सम्पदा रहे हैं उस जगह भी उस ही आत्माके प्रदेश हैं । अदृष्टका सम्बन्ध उस एक आत्मामें है ये सारी बातें गलत हो जायेंगी ।

अदृष्टके क्रियाहेतुत्वके निराकरणमे तीन विकल्प—अब जरा किया हेतुत्वपर भी विचार करिये । शकाकार यह मानता है कि अदृष्ट क्रियाका हेतुभूत याने भाग्य बाहरके पदार्थोंकी क्रियाका कारण है अदृष्ट संपदाको खींच खींचकर ला देता है भाग्यवान आत्म प्रदेशके पास, यह भी बात गलत है, क्योंकि यहाँ यह एक विचार करो कि जिस भाग्यको द्वीपान्तरमें अन्य द्वीपमें रहने वाली चीजको खींचकर ला देने की बात कहते हो यह अदृष्ट क्या देवदत्तके शरीरमें रहने वाले, आत्म प्रदेशमें रहता हुआ अदृष्ट अन्य द्वीपमें रहने वाले वैभवको देवदत्तके प्रति भेजता है या अन्य द्वीपोंमें रहने वाला जो अदृष्ट है, भाग्य है वह वहाँकी चीजको देवदत्तके पास भेजता है,





परमाणुयोका उस अट्टपृके द्वारा उत्पन्न होना नहीं बन सकता, क्योंकि देवदत्तके शरीर को रचने वाले परमाणु हैं नित्य और जो नित्य चीज होती है वह किसीके द्वारा उत्पन्न नहीं की जा सकती अन्यथा नित्य क्या रही ? और जब देवदत्तके शरीरको रचने वाले परमाणु भाग्यके द्वारा रचे नहीं गए और फिर उन परमाणुयोका आकर्षण अट्टपृके द्वारा ही माना जाय तो जो नहीं रचे गए उन्हें भी भाग्य खींचने लगा । देवदत्तके शरीरके परमाणु रचे नहीं गए और उन्हें भी भाग्य ही तो खींचकर लाता है । सो भी ठीक और रास्तेमें जो पदार्थ मिलेंगे उन्हें उस भाग्यने रचा नहीं, फिर भी आजाने चाहियें, क्योंकि अब तो बिना रची हुई चीज भी आने लगी । जैसे शरीरके परमाणु बिना रचे हैं, भाग्यने नहीं रचा, लेकिन आन वाला भाग्य हा है तो भाग्यके द्वारा नडा रचे गए ५ हजार मीलके भीतरके सार वैभव भी भाग्यके द्वारा खिंचकर आ जाने चाहियें, पर यह बात रही बन सकती कि देवदत्तके शरीरके आत्मप्रदेशमें रहने वाला भाग्य हो दूर दूरके द्वीपमें रहने वाले वैभवको खींचकर लाता है ।

द्वीपान्तरस्थ अट्टपृके द्वारा देवदत्तके प्रति वैभवको उत्सर्पण किये जानेकी असिद्धि शकाकार कहना है—नब फिर हमारी दूसरी बात मान लो । अर्थात् उन ४-५ हजार मीलकी दूरीपर रहने वाले वैभवके पास भाग्य रखा हुआ है और वह भाग्य दूरकी चीजको देवदत्तके पास भेजना रहता है, तो इस सम्बन्धमें भी दो बातें पूछी जा रही हैं । एक तो यह कि जैसे हवा देवदत्तके पास स्वयं भाग रही है और बीचमें जितने भी तृण, हल्की धूल कचड़ा, हल्के कागज वगैरहको भी तो भेज रही है देवदत्तके पास, तो देवदत्त के भी भाग्य उन कण आदिकके सरकानेका कारण बन रही है हवा, क्या अट्टपृ भाग्य देवदत्तके प्रति स्वयं भागता है, सरकता है और अन्य पदार्थोंको भी सरका रहा है ? देखो ना । हवा स्वयं सरककर देवदत्तके पास नहीं आये तो बीचके तृण भी कैसे आयें ? केवल तृण ही आ जाय देवदत्तके पास और हवा न आये, ऐसा नहीं होता । हवा भी आ रही है और उसके साथ तृण आदिक भी आ रहे, क्या इस तरहसे ५ हजार मील दूरपर रहनेवाला भाग्य स्वयं सरककर देवदत्त के पास आता हुआ वैभवको साथमें सरकाकर ला रही, क्या यह बात है अथवा उस दूसरे द्वीपमें रहने वाले द्रव्यसे सयुक्त जो आत्मप्रदेश हैं वहाँ ही रह रहा, ठहर रहा भाग्य और वहीं रहकर उन पदार्थोंको सरका देता है । यहाँ दो बातें पूछी जा रही हैं, एक तो यह कि हवाकी तरह भाग्य स्वयं सरकना हुआ आ रहा है और वैभवको सरकाकर ला रहा है, दूसरी बात यह कि वह भाग्य सरककर नहीं आ रहा है वह तो एक मुनीमकी तरह वहाँ ही बैठा हुआ है । वहाँमें चीजोंको सरकाकर देवदत्तके पास भेजता है, इन दोनों बानोंमें आन वीर तो बत पसंद करते हो ? यदि कहो कि हमारी बात पहिली रख लीजिये अर्थात् वायुकी तरह भाग्य सरकना हुआ चीजको सरकाकर लाता है तो यह बनलावो कि भाग्य क्या स्वयं सरक रहा है ? या किसी अन्य भाग्य के द्वारा सरक रहा है ? जैसे चीजके सरकनेमें भाग्य कारण है तो उस भाग्यके सरकने



बतलाओ ? वहाँ कहना चाहिए कि उनका निमित्तकारण अनन्तरित पूर्व पूर्व भाग्य है जैसे तीसरे भाग्यको सरकानेका निमित्त कारण दूसरा भाग्य है । दूसरे भाग्यको सरकानेका निमित्तकारण दूसरा भाग्य है, दूसरे भाग्यको सरकानेका निमित्तकारण पहिला भाग्य है । तो पहिले भाग्यका सरकानेका कारण और उससे पहिले क्या ? तो यो श्रनवस्था दोष आयागा । यदि कहेंगे कि भाग्यकी नवीन नवीन उत्पत्ति होती जाती है, परन्तु उनमें पहिले भाग्य निमित्त नहीं है, तो यों शब्दमें भी पहिले शब्द निमित्त न बने । यदि कहो कि पहिला ही भाग्य जो मरका किसी एक दूसरे भाग्यके द्वारा सरका और वह भाग्य सीधा आ-गया । बोचो तरंग न्यायसे नया-नया भाग्य बन-बनकर नहीं आया । सिर्फ दो भाग्य हम मानते हैं एक तो वह श्रमली भाग्य जो सरककर चीजोको लाता हुआ देवदत्तके पास आये और एक उस भाग्यको सरकाने वाला दूसरा भाग्य । तो उत्तरमें कहते हैं कि तो यह प्रश्न खड़ा हो रहेगा कि भाग्यको सरकानेवाले भाग्यको किसने सरकाया ? इसलिये श्रनवस्था दोष वहीका वही बराबर रहता है ।

द्वीपान्तरवर्ती भाग्यसे वैभवोत्सर्पणके सिद्धान्तकी भीमासा—अब शकाकार कहता है कि इसमें सरकने सरकानेकी कोई बात नहीं है । ५ हजार मोल दूरपर रहने वाले भाग्यने वहीसे ऐसा प्रयत्न किया कि वहाँसे वैभव स्त्री, सम्पदा आदिक स्वयं सरकते हुए आ गए । देखो भैया ! शकाकारका विकल्प आपकी ध्यानमें आया ना, जैसे कि बाण चलाने वालेने अपनी जगहमें बाण चलाया तो वह बाण एक मोल दूर तक चला गया । प्रयत्न करने वाले पुरुषको यह आवश्यक नहीं है कि वह प्रयत्न या वह पुरुष बाणके साथ ही सरकता हुआ जाय तब बाण पहुँचे । इसी तरह ४-५ हजार मोल दूरपर रहने वाले भाग्यने ऐसी क्रिया की कि वहाँसे स्त्री सम्पदा आदिक स्वयं भगते हुए देवदत्तके पास आ गए । समाधानमें कहते हैं कि यह कहना सगत नहीं है, क्योंकि दूसरी जगह हो प्रयत्न अर्थात् दूसरी जगहके आत्मप्रदेशमें रहने वाला तो हुआ अदृष्ट, उसका प्रयत्न और उस जगहके प्रयत्नके होनेपर यहाँके आत्मगुणोंमें कोई खासियत हो जाय, मो नहीं हो सकता । जैसे शकाकारका यह दृष्टान्त था कि थालीमें रखा हुआ ग्रास सुत्रमें पहुँच कैसे जाता है ? देवदत्तके हाथके प्रयत्न गुणसे ! तो वहाँ भी मानना पड़ेगा कि ग्राम जहाँ रखा है वहाँ भी आत्मप्रदेश है, सो यहाँ देख लो ! उन आत्मप्रदेशोंमें रहने वाला जो प्रयत्न है वही ग्रामको देवदत्तके मुखमें नहीं रख देता । अगर थालीकी जगह रहने वाला प्रयत्न गुण ही मुखमें ग्रास धरदे तो बीचके और प्रयत्न करनेकी जरूरत न रही । जैना बाण चलाने वालेने अपनी जगहसे बाण छोड़ दिया और वह बाण १ मोल दूर चला गया तो उसे बीचमें प्रयत्न करनेकी जरूरत नहीं रही । इसी तरह आपकी जगह रहने वाले आत्मप्रदेशमें प्रयत्न होनेसे ग्रास मुखमें यदि पहुँच जाय तो बीचके जो हाथके प्रयत्न हैं ग्रासकी जगहसे लेकर मुख तक सारे प्रयत्न हुए ना । एक हाथ दूरने लेकर मुख तक हाथ क्रम क्रमसे प्रयत्न करता हुआ गया सो तो सब फिर बीचके प्रयत्नों की जरूरत न रहनी चाहिए । इससे

यह कहना बेकार है कि जहाँसे जो चीज आती है देवदत्तके पास उस जगह आत्मप्रदेश में गुण होते हैं, भाग्य होता है और वह वहाँ ला देता है ।

प्रयत्नकी विचित्रताकी शका और उसका स्वयमुक्त समाधान—अब समझ लीजिये यहाँ दो आपत्तियाँ आयी ना । यह भी नहीं कह सकते कि हजार मील पर रहने वाला भाग्य वही रहेगा वहीसे ऐसी ठोकर लगाता है सम्पदामें कि सम्पदा खिचकर चली आती है । तथा यह भी नहीं कह सकते कि भाग्य भी स्वयं सरकता हुआ आता है । और साथमें सम्पदाको ले आता है । जब दोनों बातें शकाकार सिद्ध न कर सका अलग-अलग तो शकाकार कहता है कि भाई प्रयत्न नाना प्रकारके हुआ करते हैं । कोई प्रयत्न ऐसा होता है कि बीचके सभी देशकी लगातार जगह छूता हुआ ठिकानेकी जगहपर आता है जैसे ग्रासका मुखमें पहुँचना । देखो ना, ग्रास स्थानसे मुख स्थानतक लगातार पूरी जगहमें प्रयत्न करता हुआ हाथ आता है तब ग्रास मुखमें आता है । और, कोई प्रयत्न ऐसा होता कि लगातार सारी जगहमें गुजरनेकी जरूरत नहीं । एक ही जगह प्रयत्न हुआ कि चीज खिचती चली गई । जैसे कि बाणके स्थानपर प्रयत्न हुआ और वह सीधा १ मील दूर वेद्य लक्ष्यपर पहुँचा तो इसके समाधानमें कहते हैं कि ऐसी ही विचित्रता तुम भाग्यमें क्यों नहीं मानते ? उसमें भी रहो कि वह एक द्रव्य वाला भाग्य है और क्रियाका हेतुभूत गुण है, और अपने आश्रयमें सयुक्त हो अथवा असयुक्त हो सब क्रियाबोका हेतु होता है । सो लो, अब आत्माको सर्वव्यापक माननेकी जरूरत नहीं । क्योंकि जैसे एक प्रयत्न तो ऐसा होता कि लगातार सारे देशमें सरकता हुआ गया । उसमें तो शायद सर्वव्यापक जैसी माननेकी बातका जरा स्वप्न देख सकते हो, पर एक प्रयत्न ऐसा होता कि वहीसे चोट लगाकर चीजको फेंक दे तो बीचमें आत्मा माननेकी क्या जरूरत ? और, ये दो तरहकी विचित्रतायें क्रियाके हेतुमें देखी भी जाती हैं । जैसे जो नकली चुम्बक है उसपर लोहेके टुकड़ेका स्पर्श करा दिया जाय तब उमको खींचता है, जैसे कई चुम्बक वाली चाकू ऐसी होती हैं कि सूईको दूर से ही खींच लेती हैं और चुम्बक वाली चाकू ऐसी होती हैं कि जो सूईको चाकूका स्पर्श करा देनेपर सूईको अपनी ओर खींचती है । तो ये दो तरहके चुम्बक हो गए । जो नकली चुम्बक है वह तो लोहेका स्पर्श करानेपर अपनी ओर खींचता है और जो असली चुम्बक है वह एक हाथ दूरसे ही लोहेको अपनी ओर खींचता है, ऐसे ही आत्माके अदृष्टमें, भाग्यमें भी दो तरहकी बातें मानो । तो यह तो सिद्ध हुआ कि आत्मा शकाकार की एक निगाहमें शायद व्यापक बनता हो, परंतु वस्तुतः एक निगाहमें व्यापक नहीं रहता ।

गुणवान द्रव्यकी क्रियाहेतुताका निर्णय—यहाँ दृष्टान्त दिया है नकली और असली चुम्बकका । असली चुम्बक तो लोहेको दूरसे ही खींच लेता है और नकली चुम्बक लोहेका स्पर्श करा देनेपर अपनी ओर खींचता है । इस पर शकाकार कहता है

कि स्पर्शगुण आकर्षणका कारण नहीं है किन्तु द्रव्य है आकर्षणका कारण । चुम्बक पिण्ड आकर्षणका कारण है । इसका सद्युक्त यह है कि अगर चुम्बक न हो, द्रव्य न हो तो खाली स्पर्शगुण मला खींच ता दे किसीको । सो चुम्बकका स्पर्शगुण नहीं खींचता, किन्तु चुम्बक द्रव्य लोहेको खींचता है । शकाकारके इस कथनपर समाधानमें उलटना देते हैं—तब तो तुमने जो यह कहा है कि वेग क्रियाका कारण है तो वेग तुम्हारा गुण है कि द्रव्य है ? वयाधो । वह तो गुण है । तुमने यहाँ स्पर्शगुणको क्रिया हेतु माननेस इनकार किया तो वेगका क्रिया हेतु न बन सकेगा साथ ही यह भी कहा कि क्रिया सयोगका कारण है । जैसे—दो हाथ अलग-अलग हैं । अब इनका सयोग कैसे बने ? जब इसके हाथोमे क्रिया हो । तो क्रिया तो द्रव्य नहीं लेकिन देखो । वह क्रिया सयोग का कारण बन गया । सो यह न बनेगा फिर क्योंकि तुम मानते हो कि द्रव्य ही क्रिया का कारण होता है । इसी तरह सयोग गुण द्रव्यका भी कारण न होगा । याने जो बिखरे हुए एक-एक परमाणु हैं वे तो कारण द्रव्य हैं और परमाणु मिल करके काय द्रव्य बने हैं । तो परमाणु तो कार्य द्रव्य नहीं । द्रव्य माना है स्कन्धको, काय द्रव्यको । परमाणुको तो सिर्फ कारणरूप माना है शकाकारने, तब फिर स्कन्धकी उत्पत्ति न होगी । द्रव्य ही यहाँ कारण रहा इस प्रसंगमे मुकाबलेक प्रश्नोत्तर करनेके लिए दो बातें हैं सामने । चुम्बकका स्पर्शगुण लोहेके खींचता है यह नहीं मानना चाहता है शकाकार । और, मान रहा है यह कि वेग क्रियाका कारण होता है आदिक । ता यहाँ तो गुणको क्रियाका कारण नहीं मान रहा और वेग आदिककी जगह गुणको क्रियाका कारण मान रहा । तो विपत्ति देनेके बाद शकाकार कहता है कि वेग जिसमे होता है उस द्रव्यको यदि तुम क्रियाका कारण मान लोगे, वेगको कारण न मानोगे तो वेग रहित द्रव्य क्रिया तो करदे, जिसमे वेग नहीं हो रहा, ऐसा खाली द्रव्य क्रियाका कारण तो बन जाय ? नहीं बनता । इससे सिद्ध है कि क्रियाका कारण तो वेग है । समाधान में कहते हैं तो यही बात यहाँ घटा लो कि स्पर्श रहित चुम्बक लोहेको तो खींच दे ? नहीं खींच सकता । तो जैसे वेग गुणको क्रियाका कारण यहाँ मानते हो ऐसे ही चुम्बक कोमें स्पर्शगुणको क्रियाका कारण मान लो । यदि कहोगे कि चुम्बकमे तो यह बात नजर आती तो चलो ठीक है । अब यहाँ एक समन्वयपर आ जाओ कि न केवल स्पर्श गुण, न केवल वेग गुण क्रियाका कारण है और न केवल गुणरहित द्रव्य क्रियाका कारण है किन्तु स्पर्शवान चुम्बक जैसे क्रियाका हेतु है ऐसे ही सर्वत्र मानना कि गुण सहित द्रव्य क्रियाका कारण है । तो जब ऐसा मान लिया तो वह हेतु दूषित हो गया कि “एक द्रव्यवाला होकर क्रियाका हेतुभूत गुण होनेसे” । यहाँ निष्कर्ष यह है कि आत्मा आकाशवत् सर्वव्यापक नहीं है किन्तु देह प्रमाण है । देह प्रमाण रहकर ही यह आत्मा अपने आपमें सम्बन्धित भाग्य द्वारा अपने आप इष्ट समागम अनिष्ट वियोग आदिक समस्त अभीष्टको पाता रहता है ।

आत्माको नित्य एक निरश सर्वगत मान डालनेकी उपजकी हेतुभूत

बुद्धिकी सभ्यता—भैया यह पता नहीं कि सीधी सादी बात न मानकर जो बात अनुभवमे नहीं आती प्रत्यक्षसे नहीं आती, ऐसी बातोंकी कल्पना करनेको दार्शनिकों को क्या जरूरत रही थी ? समझमे आ रहा—जितना देह है उतना आत्मा है। सबका अनुभव अपने आपमें अलग अलग है इतना प्रत्यक्ष सिद्ध आत्माका समाधान है और उसे न स्वीकार करके आत्मा एक सर्वव्यापक है, भाग्य भी उतनी दूर फैला है, और और भी सारी व्यवस्थायें बनाना इसकी क्या आवश्यकता थी ? यह एक सामने प्रश्न है। अब सोचो इस प्रश्नके कारण क्या हम सभी इन दार्शनिकोंको बिल्कुल मूढ़ कह देंगे ? उनमें कुछ ज्ञान न था, वे कुछ दिमागसे सोचते न थे ? नहीं, नहीं उनके मित्र बनकर विचार करिये सोचते थे वे, उनमें ज्ञान था, कुछ तथ्य उन्होंने परखा था, मगर

— उस परखमे थोड़ी सी झूक हो जानेके कारण इतनी विरुद्ध वार्ताको मुख्य करके उपस्थित कर दिया। तथ्य क्या था ? एक चित्रण को ऐसा कि एकान्त वन उपवनमे किसी जगह बहुतसे विद्वान साधु बैठे हुए थे। उनमें कोई मुख्य आचार्य आत्माके शुद्ध स्वरूपका वर्णन कर रहे थे। आत्माका सहज स्वरूप क्या है ? नारक मनुष्य देव, पशु पक्षी आदिक होना यह आत्माका स्वरूप नहीं है। क्रोध, मान, माया, लोभ विषय कषाय परिणाम होना आत्माका स्वरूप नहीं है। विकल्प वितक विचार होना आत्मा का स्वरूप नहीं है। विशुद्ध प्रतिभास, केवल चैतन्य स्वरूप, और उस चैतन्य स्वरूपका बोध होगा चैतन्यके ही स्वरूपको जाननेसे। गुण पदार्थका पिण्ड आत्मा है, उसमे ऐसी अनन्त शक्तियाँ हैं, उन सबकी प्रतिसमय परिणतियाँ होती हैं इस तकके वर्णनसे भी तो आत्माके चैतन्यस्वरूपका स्पष्ट परिचय नहीं होता। अतएव पिण्ड दृष्टिसे आत्मत्त्व को देखनेके उपायको ढीला कर दो। वह तो विशेषतायें जाननेका उपाय है। आत्मा इतने आकारमे रहता है, इस तरह क्षेत्रकी दृष्टिसे आत्माका परिचय करने चलोगे तो आत्माके सहज स्वरूपका परिचय न बन सकेगा। इस कारण आत्माके आकारको देख करके आत्माका अनुभव करनेका उपाय ढीला कर दो। वह तो जानकारीका अंग है और परम्परया सहयोगी है। आत्मामे जो परिणतियाँ होती हैं विषय कषाय आदिककी उन परिणतियोंके द्वारप भी निरख करके हम आत्माके शुद्ध चितस्वरूपका परिचय न कर पावेंगे इस लिए काल दृष्टिसे भी आत्माके परखनेका उपाय ढीला करो। आत्मामें कितने गुण हैं कितनी शक्तियाँ हैं, ऐसी गुणोंकी दृष्टि करके भी चूँकि वह भेदपरक है तो आत्माके अभेद शुद्ध चितस्वरूपका अनुभव न कर पावोगे। इसलिए भेद भावकी दृष्टिसे भी ढीला करो। एक अभेद भाव चैतन्य स्वरूपकी दृष्टिसे मुख्य करके निरखने चलो तो आत्मामे विशुद्ध चैतन्य स्वरूपका अनुभवकर लोगे। इस तरहके वन उपवनमें व्याख्यान हो रहे हो और वहाँ सुनने वाले कोई विद्वान सयासी हममें लाभ जानकर उसी सत्त्वपर आग्रह करके रह गये कि आत्मा तो वस यही है। यदि हम परिणतिकी दृष्टिसे आत्माको जानते हैं तो उसका अनुभव ही नहीं होता। अत आत्मा नित्य है। यदि कुछ उसे आकारकी दृष्टिसे मिरखने चलते हैं उसकी सीमा रखकर, तो उस शुद्ध

स्वरूपका अनुभव ही नहीं होता। अतः आत्मा व्यापक एक है। हम यदि आत्माकी सीमा करने न्याये न्याये आत्मा अनेक सख्यावोंमें निरखते हैं तो उस शुद्ध स्वरूपका अनुभव ही नहीं जगता अतः आत्मा एक है। अम किया, ईमानदारीसे चने और वे इस दर्शनतक पहुँचे कि आत्मा एक है, नित्य है, सर्वव्यापक है। परख करते हुएमें भूल कहाँ हुई ? स्याद्वादको छोड़ दिया। तो यहाँ शकाकार आत्माको सर्वव्यापक सिद्ध करने के लिए अपनी युक्तियाँ रख रहा है और समाधानमें उन युक्तियोंमें दोष देकर सर्वव्यापकताकी असिद्धि की जा रही है।

सर्वत्र भाग्य माननेपर भाग्यमें सर्व वैभवोंकी क्रियाकी हेतुता आनेका प्रसंग—शकाकार कहना है कि वैभव, सम्पदा आदिकके आकषणका हेतु अदृष्ट याने भाग्य है। इस सम्बन्धमें जो यह पूछा गया था कि क्या यह अदृष्ट देवदत्तमें शरीरमें रहता हुआ क्रियाका हेतु है अथवा द्वीपान्तरमें सम्पदाके पास रहता हुआ अदृष्ट सम्पदा की क्रियाका हेतु है, अथवा यहाँ वहाँ बीच सब जगह रहता हुआ भाग्य वैभव सम्पदा के ग्रहणका हेतु है। सो इन तीन विकल्पोंमें से दो विकल्प तो सफल न हो सके अब हमारा तीसरा विकल्प मान लीजिये कि देवदत्तके देहमें और द्वीपान्तरवर्ती वैभव सम्पदाके निकट तथा बीचमें सर्वत्र भाग्य रहता है और वह वैभव सम्पदा आदिकके ग्रहणका हेतु है। समाधानमें कहते हैं कि ऐसा माननेपर तो वह भाग्य समस्त पदार्थों की क्रियाका कारण बन जायगा। जब भाग्य विद्वद्में सर्वत्र उपस्थित है तो जितनी सम्पदा है विश्वमें समस्त सम्पदाकी क्रियाका हेतु बन जायगा। वह भाग्य यदि कहो कि जो अदृष्ट जिस द्रव्यको उत्पन्न करता है वह अदृष्ट उस ही द्रव्यमें कार्यको करता है तो ऐसा माननेपर भी यह दोष बराबर रहता है कि शरीरका आरम्भ करने वाले, शरीरको रचने वाले परमाणुओंमें फिर क्रिया न होगी, क्योंकि शरीरको रचने वाले परमाणु तो नित्य माने गए हैं, कारण द्रव्य नित्य माने गए हैं। तब उन्हें अदृष्टने तो उत्पन्न किया नहीं, और जिसको भाग्य उत्पन्न करे उसमें ही क्रिया बननेकी बात कर रहे हो तब उन परमाणुओंमें क्रिया नहीं हो सकती। फिर शरीरके परमाणु कैसे बने ?

शकाकारके हेतुमें कालात्ययापदिष्ट दोष—और भी सुनो। भाग्यका आश्रय है आत्मा अर्थात् आत्माके आधारमें भाग्यको माना है और आत्मा है हर्ष विषादात्मक। सो वह आत्मा द्वीपान्तरमें रहने वाले वैभवोंमें विद्युक्त होता हुआ ही अपने आत्माको स्वसम्बेदन प्रत्यक्षसे जानता है, अर्थात् प्रत्येक आत्मा ऐसा ही अपने आपको समझ रहे हैं कि द्वीपान्तरमें रहने वाले वैभव सम्पदा आदिकसे रहित अपने आपमें मैं हूँ। सो प्रत्यक्षसे यह आत्मा अपने देहमें ही द्वीपान्तर वर्ती वैभवसे रहित ही जान रहा है फिर क्रियाका प्रत्यक्षसे विरोध है। सो प्रत्यक्ष वाधित क्रिया बतानेके बाद फिर सुनने यह अनुमान दिया तो यह कालात्ययापदिष्ट हेतु हो गया।

देखो ! द्वीपान्तरवर्ती वैभवोसे रहित आत्माकी प्रतीति हो रही है, तिसपर भी अपना आत्मा और द्वीपान्तरमे रहने वाला वैभव उन सबके साथ सयोग मानते हो तो हम यह भी कह बैठेंगे कि यहाँकि कपडोका भी मेरु पर्वत आदिकसे सयोग है । देखो है तो ऐसा नहीं, किन्तु जब अटपट ही सब कुछ जाना जा रहा है तो हम कह सकते कि यह जो कपडा है यह इतना ही बडा नहीं है, यह मेरु पर्वत तक फैला हुआ है । और कदाचित् कोई मानले कि चलो यह भी बात सही तो समे सारूप दर्शन आ जायगा । यह सिद्धान्त मानता है कि सब कुछ सब जगह मौजूद है । सब चीजें व्यापक हैं । यदि कहो कि पटादिका मेरु आदिकसे सयोग माननेमें प्रमाणसे बाधा आती है तो प्रमाणसे बाधा आनेकी बात दोनों जगह समान है तुम्हारे कथनमे भी और हमारे कहे हुए प्रसंग मे भी । इससे सब जगह भाग्य रहता और वह द्रव्यकी क्रियाका कारण है, यह बात नहीं बन सकती ।

आत्माको सावयव व अनित्य माने बिना आत्माके साथ पुण्य पापके सयोगकी असिद्धि - और फिर देखिये ! पुण्यपापका व द्रव्यान्तरके सयोगका एक ही तो आत्मा आश्रय कहा गया है, जो द्वीपान्तरस वैभव आनेको है वहाँ भी वही एक आत्मा है । देवदत्तके शरीरमे भी वही एक आत्मा है यो कह रहे हो सो देखो आपके मतमे तो आत्मा निरश है । नरवयव है । सो अब पुण्य पापका जो आत्मामे सयोग हो रहा वह सर्वात्मपना हो गया । तो जब समस्त आत्मामे पुण्य पापका सयोग या प्रवेश मान लिया तो उसका नाम सयोग कहाँ रहा ? सयोग होता है पदार्थके कुछ अवयवो मे, सर्वावयवोंमें सयोग सम्बन्ध नहीं हुआ करता । जैसे देवचपर पुस्तक रखी तो देवच जितनी मोटी है, उसके भीतरके जितने प्रदेश हैं सबमे तो नहीं पहुँची, तो निरश आत्मा के साथ धर्म अधर्मका सयोग नहीं बन सकता । यदि कहें कि वह सयोग पुण्य पापसे आलिङ्गित आत्माके स्वरूपको छोडकर अन्य स्वरूपमे रहता है तो इसका अर्थ यह हुआ कि घट पट आदिककी तरह आत्मा सावयव बन गया । जैसे घट पटमे कह सकते हैं कि अभी इस जगह सयोग है, घटका पटसे इस जगह सयोग नहीं है तो यो दो तरह के स्वरूप बननेसे सावयवता सिद्ध हो जाती है और फिर आत्मा अनित्य भी हो गया । एक पुण्य पापसे आलिङ्गित स्वरूपको छोडकर अन्य स्वरूपके साथ जब धर्म अधर्ममे सयोग किया तब आत्मा नित्य भी हो गया । इस तरह आपका वह हेतु सिद्ध नहीं होता कि भाग्य एक द्रव्य वाला होनेपर क्रियाका हेतुभूत गुण है इस कारण भाग्य वैभवको खींचकर देवदत्तके पास उपस्थित करता है । और ऐसा सिद्ध करके आत्माको सर्वव्यापक मानना चाहते हो सो भी सिद्ध नहीं होता ।

अदृष्टमे क्रियाहेतुत्व न बननेके कारण पश्वादिकी देवदत्तगुणाकृष्टताका भी निराकरण—जब अदृष्ट क्रियाका हेतुभूत गुण सिद्ध न हो सका द्रव्य ही क्रियाका हेतु सिद्ध हो सकता है तब शकाकारका यह कहना भी निराकृत हो जाता है



देवदत्तके प्रति सरकने वाले, आने वाले पशु आदिक देवदत्तके गुणसे आकृष्ट हुए हैं क्योंकि वे पशु आदिक देवदत्तके प्रति उत्सर्पण वाले हैं जैसे ग्रास आदिक, यह सब कैसे निराकृत हो जाता है सो सुनिये । जैसे कि देवदत्तके प्रयत्न नामक विशेष गुणके द्वारा आकृष्ट हुआ ग्रास देवदत्तके प्रति उत्सर्पित होता है इसी प्रकार नेत्राञ्जन आदिकके द्वारा जो कि द्रव्यविशेष है उस द्रव्य विशेषके द्वारा आकृष्ट हुए स्त्री आदिक देवदत्तके प्रति आते हुए पाये जाते हैं । तब यहाँ उत्सर्पणके कारणमें दो बातें आयी — एक तो यह कि कुछ पदार्थ नेत्राञ्जन आदिक द्रव्य विशेषके द्वारा आकृष्ट हुए । जैसे कि उक्त विवरणमें बताया है कि आहार ग्राम तो प्रयत्न नामक विशेष गुणसे आकृष्ट हुए और स्त्री आदिक नेत्राञ्जन आदिक द्रव्य विशेषके द्वारा आकृष्ट हुए । तब यहाँ यह सन्देह हो जाता है कि पशु आदिक क्या प्रयत्नकी तरह वाले किसी गुणके द्वारा आकृष्ट हुए हैं ? कोई भी पुरुष ऐसा कह सकता है कि विषादग्रस्त पशु आदिक जो देवदत्तके प्रति आये हैं वे प्रयत्न जैसे गुणके द्वारा आकृष्ट होकर आये हैं या कभी यह भी कह सकता है कि अजन आदिककी तरह किसी द्रव्यविशेषके द्वारा आकृष्ट होकर आये हैं क्योंकि आये हैं ना । तो यहाँ यह सन्देह किया जा सकता है, और फिर इससे अनुमानका बल नष्ट हो जाता है ।

प्रयत्न अञ्जन आदि पूर्वक ग्राम पश्वादिके उत्सर्पणमें दिये गये हेतुमें दोषाधायक प्रश्नोत्तर—शङ्काकार कहता है कि अञ्जन आदिककी तरह द्रव्यविशेष का अभाव होनेपर भी प्रयत्न आदिकसे ग्राम आदिकका आकर्षण देखा जाता है, तब वहाँ अनेकान्तिक दोष हो गया । उत्तरमें कहते हैं तो प्रयत्न आदिकी तरह किसी गुण का अभाव होनेपर भी अजन आदिकसे स्त्री आदिकका आकर्षण देखा गया है तो ग्राम के हेतुमें भी अनेकान्तिक दोष आ जायगा । यदि कहो कि यहाँ अनुमान किए गए प्रकृतमें जिनमें कि प्रत्ययकी तरह गुणके द्वारा आकर्षण बनाया गया है उसका ही हेतु बनाया है कि उत्सर्पणका कारण होनेसे । सो इस हेतुमें अनेकान्तिक दोष नहीं आता । तब अन्य जगहका जहाँ कि अजन आदिककी तरहके गुणोंका अनुमान किया जा रहा है उसमें भी स्त्री आदिकके आकर्षणमें जो हेतु दिया है उसमें भी अनेकान्तिक दोष न होगा । शङ्काकार कहता है कि ग्राम आदिकके आकर्षणमें तो प्रयत्नका ही सामर्थ्य है, इस कारण वहाँ द्रव्यविशेषके द्वारा आकर्षणकी बात कहना निष्फल है । समाधानमें यह भी कहा जा सकता है कि स्त्री आदिकके आकर्षणके प्रसङ्गमें भी अजन आदिकका ही सामर्थ्य है, इस कारण अन्य गुणके द्वारा आकर्षणकी बात कहना विफल क्यों न हो जायगा ? अब शङ्काकार कहता है कि अजन आदिककी भी स्त्री आदिकके आकर्षणका कारण माननेपर सभी पुरुषोंके अजन आदिक लगा देनेपर स्त्री आदिकका आकर्षण हो जाना चाहिए, किन्तु अजन आदिक समानतया लगाये गए हैं दो पुरुषोंमें या अनेक पुरुषोंमें, फिर भी उन दोनोंके या सबके अर्थात् अजन लगाने वाले सभी पुरुषोंके पास स्त्री आदिकका आकर्षण नहीं होता । इससे सिद्ध है कि अजन आदिककी

अविशेषता होनेपर भी जिसके न होनेसे आकर्षण न हो वह कारण है । अजन आदिक मात्र कारण नहीं है, अर्थात् अदृष्ट भाग्य मुख्य कारण सिद्ध होता है । उत्तरमें कहते हैं कि यह भी बात आपकी खण्डित हो जाती है, क्योंकि प्रयत्नके कारणमें भी वही उत्तर समान हो जायगा । हम भी यह कह देंगे कि समस्त प्रयत्न करने वाले पुरुषोंके प्रति आहार मुखमें नहीं आ जाया करता, क्योंकि कभी किसीके आसका अपहार भी देखा जाता है । कोई आस उठाकर खा रहा हो और दूसरा आदमी या बन्दर उसे छीन ले जाय तो प्रयत्नमें भी नियमित कारणता न रहे कि प्रयत्न करनेसे आस मुखमें आ ही जायगा । तब उस ग्रामके भी मुखमें आनेका कोई अन्य कारण मानो । केवल स्त्री सम्पदा आदिकके आकर्षणमें नेशजन आदिक हो कारण न मानकर जैसे किसी अदृष्टको कारण मानते हो तो आसके अपहार करनेके सम्बन्धमें भी मात्र प्रयत्नको ही कारण न मानो, किन्तु अन्य कारणका भी अनुपात करो नहीं तो तुम्हारे अकृतमें भी यह बात न बन सकेगी । तब यह कहना निराकृत हो जाता कि देवदत्तके प्रति आये हुए पशु आदिक देवदत्तके गुणसे आकृष्ट हुए हैं ।

पशु, स्त्री सम्पदा, आस आदिके आकर्षणोंके कारणपर प्रश्नोत्तर—  
शकाकार कहता है कि स्त्री आदिके आकर्षणके प्रति अजन आदिक कारण नहीं होते हैं । समाधान में कह रहे हैं कि यदि स्त्री आदिकके आकर्षणमें अञ्जन आदिक कारण नहीं हैं तब फिर स्त्री सम्पदा आदिक के चाहने वाले पुरुषोंको फिर अञ्जन आदिक ग्रहण करनेका यत्न, उपादान न बन सकेगा, क्योंकि जब अञ्जन आदिक स्त्री सम्पदा आदिक की प्राप्तिके कारण ही नहीं हैं तो फिर अञ्जन आदिकको कौन ग्रहण करेगा, कारण न होनेपर भी यदि अञ्जन आदिकको कोई ग्रहण करने लगे तो जैसे बालू से तैल नहीं निकलता इसीप्रकार अञ्जन आदिक के ग्रहणसे फिर कभी भी स्त्री आदिकका आकर्षण नहीं हो सकता है क्योंकि जो कारण नहीं है उससे कभी भी कार्य बनता ही नहीं । ऐसा भी नहीं कह सकते कि जिसमें सामर्थ्य देखी जा रही है ऐसे अञ्जन आदिकको तो कारण न मानो और उसके अतिरिक्त अन्य किसी पदार्थमें कारणपनेकी कल्पना करो तब तो अनवस्थासे कभी मुक्ति हो ही नहीं सकती । अर्थात् जो भी कारण मानोगे उसमें भी यह कह बैठेंगे कि अब इस कारण को तो छोड़ दो अब दूसरा कारण मानो फिर बात न बनेगी और कहोगे कि इस कारण को भी छोड़ दो, अन्य कोई कारण मानो तो इस तरह अनवस्था दोष से मुक्ति नहीं हो सकती ।

अञ्जनादिको अदृष्टसहकृत कारण माननेपर घटनाओंमें कारणोंका सन्देह—शकाकार कहता है कि अञ्जन आदिक कारण तो हैं मगर भाग्यकी सहकारिता लेकर अञ्जन आदिक स्त्री सम्पदा आदिकके आकर्षणके कारण है, केवल अञ्जन आदिक ही कारण नहीं हो सकते । समाधानमें कहते हैं—तब तो इस तरह

कहनेसे भाग्यकी तरह अञ्जन आदिके भी कारणपना आ गया। ती जैसे भाग्य कारण है ऐसे ही अञ्जन कारण है और इसी तरह प्रयत्न आदिक भी कारण हैं तब तो यह सदेह हो ही जायगा कि पशु आदिक जो देवदत्तके प्रति आते हैं वे क्या आस आदिककी तरह प्रयत्न सहस्य किसी गुणसे आकृष्ट होकर आता है या जो आदिककी तरह अञ्जनादिदत्त किसी गुणके द्वारा आकृष्ट होकर आता है। अथवा भाग्य समुक्त अञ्जनादिक के द्वारा या आत्माके ही द्वारा ये पशु आदिक देवदत्तके प्रति उत्सर्पित होते हैं। जब यह सदेह हो गया तो कारणोंमें अब बल तो न रहा। सब निर्वल कारण रहे। किसी कारणके होनेपर भी कार्य हो ही जाय अब यह विश्वास न रहा।

वैभवोकी तदगुणाकृष्टता सिद्ध करनेके लिये दिये गये हेतुके दृष्टान्त में साध्यविकलता—और, भी देखिये कि आपके दृष्टान्तमें साध्य विकलता है। शकाकारका अनुमान है कि पशु आदिक देवदत्तके प्रति उत्सर्पित होते हैं, वे देवदत्तके गुण के द्वारा आकृष्ट हैं क्योंकि देवदत्तके प्रति ये आ रहे हैं आस आदिककी तरह। तो दृष्टान्त दिया है आसका और साध्य बनाया गया है देवदत्तके गुणसे आकृष्ट होता है। अब यहाँ परिस्पद करने वाले आत्म प्रदेशको छोड़कर आस आदिकके आकर्षणका कारणभूत प्रयत्न नामका विशेष गुण भी अस्ति है। जिसको यह अनुमान समझना चाहते हो वे लोग तो नहीं मानते हैं कि आत्म प्रदेशको छोड़कर अन्य कोई प्रयत्न विशेष इस आपके आनेके कारण है या उनमें आकृष्ट हुए हैं। मूलमें तो आत्म प्रदेशका परिस्पद ही कारण बन रहा है फिर आत्म प्रदेशके परिस्पदका निमित्त पाकर शरीरमें वायुका परिस्पद होता है और वायुके परिस्पदका निमित्त पाकर जिस प्रकारकी इच्छा की उस प्रकारसे हस्तादिक अवयवोंमें परिस्पद होता है तो इस तरह दृष्टान्तमें साध्य विकलता आती है अर्थात् आस आदिक देवदत्तके गुणसे आकृष्ट नहीं हैं, किन्तु आत्म प्रदेशके परिस्पदकी परम्परासे ये सब आकृष्ट हुए हैं। यो शकाकारके द्वारा दिये गए अनुमानमें प्रत्येक अंगकी असिद्धि है और, इसी कारण ये समस्या पठार्थ देवदत्तके भाग्यसे लिखे हैं यह सिद्ध नहीं होता। और यह जब सिद्ध नहीं होता तो आत्मा सर्वव्यापक है यह भी सिद्ध नहीं हो सकता।

देवदत्त शब्दके वाच्य अर्थकी मीमामामे पृष्ठव्य छह विकल्प— शकाकार ने यह कहा था कि वैभव सम्प्रदाय पशु आदिक जो देवदत्तके प्रति उत्सर्पित होते हैं, वे देवदत्तके गुणसे आकर्षित होते हैं क्योंकि उत्सर्पण होनेसे। जिस चीजका भी उत्सर्पण होता है वह गुणसे आकर्षण होता है। जैसे आसका ग्रहण हुआ तो देवदत्तके प्रयत्न गुणसे हुआ। इन् सम्बन्धमें केवल इनने अशपर विचार करिये अभी। देवदत्तके प्रति सरकते हैं ये सब तो वहाँ देवदत्तका अर्थ क्या है? ये सारी सम्प्रदायें देवदत्तके पास आ रही हैं तो इसमें केवल यह बात हीजिए कि देवदत्तका अर्थ क्या है? वे ये तो देवदत्त एक आदमीका नाम है, पर ये उ के गुणों विचते हुये आ रहे हैं सब, यह जो

कहा है तो देवदत्तकी जानकारी करना जरूरी हो गया । देवदत्तका अर्थ क्या है जिसके कि गुणसे लिखे हुए पदार्थ आते हैं ? क्या देवदत्त शब्दके द्वारा वाच्य शरीर है याने शरीरका नाम देवदत्त है क्या ? अथवा आत्माका नाम देवदत्त है ? या आत्मा और शरीरके सयोगका नाम देवदत्त है ? अथवा आत्म सयोगसे सहित शरीरका नाम देवदत्त है या शरीरमे संयुक्त आत्माका नाम देवदत्त है या शरीरमे संयुक्त आत्म प्रदेशका नाम देवदत्त ? ये छ विकल्प किए गए ।

देवदत्त नाम वाच्यताके सम्बन्धमें शकाकारसे पृष्ठव्य उक्त ६ विकल्पो का स्पष्टीकरण — उक्त विकल्पोका और भी खुलासा जान लो । पहिले विकल्पमें यह पूछा कि देवदत्तका जो शरीर है क्या वह देवदत्त है अथवा जैसे कि आपका जो शरीर है क्या यही आप है ? सीधा सा विकल्प है । जो लोगोको एकदम दिखता है देवदत्तके कहनेपर वह क्या है ? शरीर दूसरे विकल्पमे पूछा गया है कि क्या आत्माका नाम देवदत्त है ? भले ही लोगोको शरीर दिखे, पर देवदत्त नाम किसका घरा गया ? शरीरमे जो आत्मा रह रहा है क्या उस आत्माका नाम देवदत्त है ? तीसरे विकल्पमे यह पूछा कि न तो शरीरका नाम देवदत्त कहो, और न आत्माका नाम देवदत्त कहो, किन्तु शरीर और आत्माके सयोगका नाम देवदत्त है क्या ? इस तीसरे विकल्पमें आत्माको व शरीरको भी नहीं कहा जा रहा देवदत्त, किन्तु इन दोनोंके सयोगको कहा जा रहा । वैसे मोटे रूपमें किसी किसी प्रसंगमे लगता है ना यह । जैसे—कपूर पिपर-मेन्ट और अजवाइनका सत् ये मिल करके एक घारा बन जाते हैं, प्रवाह बन जाते हैं । तो वह जो प्रवाह रूप प्रभाव है, चमत्कार है वह न केवल कपूरका है, न अजवाइन सत् का है न पिपर मेन्टका है तो क्या तीनोंका है ? तीनोंका भी नहीं, एक एकका भी नहीं दोका भी नहीं, उनके सयोगका प्रभाव है । मोटे रूपसे जैसे कहा जाता है ना, अमलमे तो वहाँ भी सयोगका प्रभाव नहीं, सयोगमें आये हुए उन तीनोंका ही प्रभाव है लेकिन रुढ़िमें मोटेरूपसे जैसे कि लोग कहते हैं उस हीके अनुसार यह विकल्प चल रहा है कि न तो शरीरका नाम देवदत्त है न आत्माका नाम है किन्तु दोनोंके सयोगका नाम देवदत्त है । चौथे विकल्पमें यह पूछा गया है कि क्या आत्माके सयोगसे सहित शरीरका नाम देवदत्त है ? इस विकल्पमें मुख्यता किसकी रही ? शरीरकी । और, सहोक्त रहा शरीरका विशेषण । आत्माके सयोगसे विशिष्ट शरीरका नाम देवदत्त है, आत्माका नाम देवदत्त नहीं, उनके सयोगका नाम देवदत्त नहीं, किन्तु आत्माके सयोग से सहित शरीरका नाम देवदत्त है, इसका अन्तर भी निहारते जाइये कि एक विकल्पसे दूसरे विकल्पमे क्या अन्तर है ? जहाँ यह कहा कि आत्मा और शरीरके सयोगका नाम देवदत्त है वहाँ दोनों छूट गए । और, एक सयोग गुणका नाम देवदत्त रखा । और, जहाँ यह कहा कि आत्माके सयोगसे सहित शरीरका नाम देवदत्त है तो शरीरका नाम देवदत्त रहा । किस शरीरका नाम ? सो उसका वह विशेषण बन गया । पाचवें विकल्पमे पूछने हैं—क्या शरीरके सयोगसे सहित आत्माका नाम देवदत्त है ? यहाँ मुख्यता

किसकी की ? आत्माकी । किस आत्माका नाम देवदत्त रखा ? शरीर संयोगसे सहित आत्माका नाम देवदत्त रखा । इसमें भी न आत्माको कहा गया न शरीरका कहा गया न संयोगको कहा गया न आत्म संयोग विशिष्ट शरीरको कहा गया किन्तु शरीर संयोग से सहित आत्माको देवदत्त कहा गया । छठवें विकल्पमें पूछा गया है कि क्या शरीरसे संयुक्त आत्म प्रदेशका नाम देवदत्त है ? यहाँ न शरीरको देवदत्त कह रहे न आत्माको, न शरीर आत्माके संयोग गुणको, न आत्माके संयोग गुणसे सहित शरीरको, न शरीर के संयोग सहित आत्माको । इन सब विकल्पोंमें तो आत्मा जहाँ जहाँ नाम लिया पूरा पूरा आत्मा है । आत्माका मानते हैं वैशेषिक लोग सर्वव्यापक (सबगत) सारे विश्वमें फैला हुआ एक आत्मा है । तब देवदत्त किसका नाम रखा है ? वह क्या सारा फैला हुआ आत्मा ही है ? सा तो प्रत्यक्ष विरुद्ध है । एक आत्माके उतनी जगहके प्रदेश जितनेमें कि देवदत्तका शरीर समाया है उस शरीरसे संयुक्त उन आत्म प्रदेशोका नाम है देवदत्त । ऐसे ६ विकल्पोंमें देवदत्तकी व्याख्या पूछते हैं कि आखिर देवदत्त नाम किसका है जिसके लिए दूर दूरसे वैभव सम्पदा आदि खिंचते हुए चले आ रहे हैं ?

देवदत्तनाम वाच्यताके सम्बन्धमें शकाकारके प्रथम विकल्पका निराकरण—यदि कहो कि शरीरका नाम हम देवदत्त मानते हैं अब उन ६ विकल्पोंमेंसे क्रमसे एक एक विकल्पको पूछ पूछकर उसका निराकरण किया जा रहा है । यदि शरीरका ही । तब देवदत्त रख दिया तो ये वैभव सम्पदा सौ आदिक जो जो कुछ देवदत्तको मिलते हैं सो देवदत्तके गुणसे खिंचे आ रहे हैं यहाँ गुणका अर्थ भाग्य लिया है । दृष्टान्तमें प्रयत्न लिया है, अथवा तिलक, अरुज्जन, मन्त्र तन्त्र आदिक लिया । प्रकृत बात को सिद्ध करनेके लिए गुणका अर्थ भाग्य लिया । देवदत्तके भाग्यसे खिंचे चले आ रहे हैं । अब यहाँ देवदत्त मान लिया शरीरको तो सीधा कहो ना कि ते सब शरीरके गुण से खिंचे हुए चले आ रहे हैं, वैभव सम्पदा सब कुछ सरकते आ रहे हैं देवदत्तके गुणके कारण, इसका अर्थ अब यह हुआ इस प्रथम विकल्पमें कि शरीरके गुणके कारण खिंचे आ रहे हैं । तब देखो कि इतना अनुमान और हेतुबोके कथनका परिश्रम करके सिद्ध तो करना चाहते थे आत्माके विशेष गुणसे खिंचे आते हैं यह, और सिद्ध क्या हो बैठा कि शरीरके गुणसे खिंचे आ रहे हैं, तो सारा मामला विरुद्ध हो गया, हेतुने विरुद्ध बात सिद्ध कर दिया । चले तो हेतुसे यह सिद्ध करने कि ये सब वैभव सम्पदा स्त्री आदिक आत्माके गुण विशेषसे खिंच जाते हैं और सिद्ध क्या हो बैठा कि शरीरके गुण से खिंच आये हैं, तो विरोध हो गया । तुम जो सिद्ध करना चाहते उससे उल्टी बात सिद्ध हो गयी । इससे प्रथम विकल्पकी बात सही नहीं उत्तरी कि शरीरका नाम देवदत्त है और देवदत्तके गुणसे ये सब खिंचे चले आते हैं, और, यह सिद्ध करके फिर आत्माको सर्वव्यापक सिद्ध करना चाहते हैं, वह सब अयुक्त है ।

देवदत्तनाम वाच्यताके सम्बन्धमें द्वितीय विकल्पका निराकरण—



शरीर और आत्माका संयोग कहना भी गलत है । यदि शरीर और आत्माके संयोगका नाम देवदत्त है तो देवदत्तके प्रति सब लिखे बसे आ रहे हैं, देवदत्तके गुणमें आकृष्ट हो रहे हैं, इसका अर्थ यह हुआ ना, कि इन दोनोंके संयोगके प्रति सरक रहे हैं और संयोग के गुणसे आकृष्ट हो रहे हैं । अब शरीरका नाम न रहा, आत्माका नाम न रहा, किंतु संयोगका नाम रहा । संयोगको ये देवदत्त मानते हैं । तो सीधा अर्थ रहा कि संयोगके गुणसे लिखे आ रहे हैं ये सब वैभव, लेकिन संयोग खुद गुण माना गया है । वैशेषिक सिद्धान्तमें २४ गुण माने हैं, उनमें संयोग भी गुण है और संयोगमें एक और गुण मान रहे हो कि संयोगके गुणसे लिखे हुए आ रहे हैं सब, तो गुणमें कहीं गुण रहा करते हैं ? अरे गुण तो निर्गुण हुआ करते हैं । गुणोंमें गुण नहीं रहता । गुणवानको तो ब्रह्म कहते हैं । तब यह कहना गलत हो गया कि देवदत्तके गुणमें वैभव आकृष्ट हैं । देवदत्त नाम है अब संयोगका । संयोगमें अन्य गुण रहते नहीं, इस कारण साध्य गलत हो गया ।

देवदत्त नामवाच्यताके सम्बन्धमें चतुर्थ विकल्पका निराकरण - शकाकार कहता है तो हमारा चौथा विकल्प मान लो, क्योंकि आत्माके संयोगसे सहित शरीरका नाम देवदत्त है । समाधानमें कहते कि इस विकल्पमें भी वही दोष है, विरुद्धत्व दोष है । आखिर ऐसा कहकर भी देवदत्त तो माना है शरीरको होना, आत्म-संयोगसे सहित शरीरको देवदत्त कहो तो देवदत्तके गुणसे आकृष्ट हैं सब वैभव, मिथ्या तो कर रहे थे कि आत्माके गुण विरोधसे आकृष्ट है तभी आत्माको व्यापक मान सकते थे । लेकिन अब सिद्ध हो बैठा कि शरीरके गुणसे आकृष्ट है तब यह हेतु विरोधको सिद्ध कर लेगा, इस कारणसे यह चौथा विकल्प भी समीचीन नहीं है ।

देवदत्त नामवाच्यताके सम्बन्धमें पञ्चम विकल्पका निराकरण— शङ्काकार कहता है कि हमारी ५ वी बात मान लो याने शरीरके संयोगसे सहित आत्माका नाम देवदत्त है, शरीरका नाम नहीं, क्योंकि उसमें तुम दोष दे रहे कि हेतु विरोधको सिद्ध कर देगा, संयोगका नाम नहीं क्योंकि उसमें दोष दे रहे कि गुणमें गुण कहाँ आया करता है ? तो यह ५ वी बात ही सही मानलो कि शरीरके संयोगसे सहित आत्माको देवदत्त कहते हैं । समाधानमें कहते हैं कि इसमें भी मुख्य तो आत्मा रहा ना ! और आत्मा है नित्य व्यापक । तो नित्य और सर्वगत होनेके कारण जो दोष अभी आत्मा नामक द्वितीय विकल्पमें दिया था वे सारे दोष यहाँ आते हैं, क्योंकि आत्मा सब जगह है, सब समय है, कहीं उसका निवारण नहीं हो सकता । तब फिर उत्सर्पणकी बात ही क्या ? देखो ! तुम कह रहे हो शरीरसंयुक्त आत्मा ! रहे संयुक्त आत्मा किन्तु आत्मा तो सर्वगत और नित्य है ना, वैशेषिक सिद्धान्तमें । जैसे कि कोई कहे—घटसंयुक्त आकाश । तो यह बतलावो कि घटसंयुक्त आकाश सब जगह है—कि नहीं ? सब जगह है । घटसंयुक्त आकाश मेरु आदिक पर्वतमें भी है । आकाश एक है

और उसका किन्हीं प्रदेशोंमें घट रखा तो आकाशमें घट का संयोग तो होगया । होनेदो मगर घटसंयुक्त आकाश तो स्वव्यापक है । जैसे —आपसे ही पूछें कि पुस्तक संयुक्त वेन्च, तो आप वेन्चको कितनी बड़ी कहोगे ? उतनी, जितनी है । ४ फिटकी लम्बी वेन्च है । तो पुस्तकसंयुक्त वेन्च कहनेपर कहीं ४ फिटका परिमाण घट न जायगा । इसी तरह शरीरसंयुक्त आत्माको देवदत्त कल्पेपर वह देवदत्त अर्थात् आत्मा सर्वगत नित्य हो गया और फिर द्वितीय विकल्पमें जो दोष दिया था यही दोष रहा कि फिर कोई चीज सरक ही नहीं सकती आ ही नहीं सकती । यह दोष बराबर उपस्थित ही रहेगा ।

देवदत्त नामवाच्यताके सम्बन्धमें षष्ठ विकल्पकी मीमांसा—अब शङ्काकार कहता है कि हमारी अब आखिरी बात मानलो कि शरीरसे संयुक्त आत्म प्रदेशका नाम देवदत्त है । बात कुछ-कुछ ठिकाने तो आ रही । यदि प्रत्येक शरीरमें रहने वाले आत्मा सब जुड़े-जुड़े ऐसे आत्माको अनेक मानकर फिर यदि कहा जाता कि शरीरसे संयुक्त आत्माका नाम तुमने देवदत्त रखा तब तो ठीक था, वैसे तो माना ही नहीं । आपका जो नाम है और नाम कहकर पुकारते हैं तो किसको पुकारते हैं ? क्या केवल शरीरको ? क्या केवल आत्माको ? नहीं, किन्तु शरीरसंयुक्त आत्माको पुकारते हैं । देखिये ! कोई कहे कि आत्मासे संयुक्त शरीरको पुकारते हैं तो इन दोनों में अन्तर है । आत्मसंयुक्त शरीरको पुकारते हैं यह बात व्यवहारमें ठीक नहीं बनती, क्योंकि शरीर जड़ है, उसे हम क्या सम्झायें क्या पुकारें ? और जब कहते हैं कि शरीरसंयुक्त आत्माको हम सम्बोध रहे हैं और उन्हींका नाम ये सब हैं जो आपके हैं तो यह बात ठीक बैठती है व्यवहारमें, किन्तु यहाँ कहा जा रहा है यह कि शरीरसंयुक्त आत्मप्रदेशका नाम है देवदत्त । तो यहाँ पूछा जा रहा है कि शरीरसंयुक्त जो आत्माके प्रदेश हैं जैसे कि घटसंयुक्त आकाशप्रदेश । आकाश एक है और जहाँ घड़ा रखा है वह घट संयुक्त आकाश प्रदेश इस भाँति शरीरसंयुक्त आत्मप्रदेश, तो यह बतलावो कि वह आत्मप्रदेश काल्पनिक है या वास्तविक ?

शरीरसंयुक्त काल्पनिक आत्मप्रदेशोंमें देवदत्त शब्दकी वाच्यताका अभाव—यदि कहो कि वह आत्मप्रदेश काल्पनिक है जहाँ देवदत्तका शरीर रह रहा है और शरीर संयुक्त जिस आत्मप्रदेशका नाम देवदत्त रख रहे हो वह आत्मप्रदेश काल्पनिक है । तो जब यह कहा जा रहा है कि ये वैभव सम्पदा स्त्री आदिक देवदत्त के गुणसे आकृष्ट हो रहे हैं इसका अर्थ यह निकला कि काल्पनिक आत्मप्रदेशसे आकृष्ट हो रहे हैं क्योंकि यहाँ तुमने शरीर संयुक्त काल्पनिक आत्मप्रदेशका देवदत्त नाम रखा है । तो यह भद्दी और बेतुकी बात कहनेमें आयगी कि यह सम्पदा काल्पनिक आत्मप्रदेशके गुणसे आकृष्ट हो रही है, क्योंकि काल्पनिक आत्मप्रदेशके गुणसे सरक रहे हैं और जैसे आत्मप्रदेश काल्पनिक मान लिया तो आत्मप्रदेश के गुण भी



काल्पनिक हो गए जिस गुणके कारण ये सब आकर्षित हो रहे हैं । तब फिर जब वह भाग्य ही काल्पनिक हो गया तो उस भाग्यके द्वारा अब जन्मान्तर भी होगा, पर शरीर मिलेगा तो वह भी परमार्थ न रहेगा याने शरीर भी अब काल्पनिक हो गया । तो शरीर भी काल्पनिक और शरीरका संयोग भी काल्पनिक और गुण भी काल्पनिक हो गया । शरीर संयुक्त आत्मप्रदेश भी काल्पनिक, हमारे यह खिंचते आना भी काल्पनिक । फिर तो आपका कुछ मिडान्त ही न रहा । काल्पनिक चीजमें कोई क्रिया नहीं बना करती । काल्पनिक गुणमें वास्तविक रूप हो सकता है क्या ? काल्पनिक अग्नि से ठंड मिट जायगी क्या ? ठंड नग रहो हो, ४-५ आदमी किसी जगह गोल-गोल बैठ जायें और यह तय कर लें कि समझलो यहाँ आग जल रही है खूब घघकती हुई तो उस कल्पित आग से ठंड तो नहीं मिट सकती, अथवा अन्य कोई काम तो नहीं बन सकता । यदि कल्पित चीज से भी काम बनने लगे तब तो फिर यही भोग भूमि बन जायगी कल्पना कर लिया कि यह है हलुवा और हाथ से उठाया, खाया तो भर गया क्या पेट ? तो कल्पित हो गया जब भाग्य और उस भाग्यके कारण मिलता है नया शरीर तो नया शरीर भी कल्पित हो गया सब गुण कल्पित हो गए । तब यह सिद्ध नहीं हो सकता कि शरीर संयुक्त काल्पनिक आत्मप्रदेशका नाम देवदत्त है ।

शरीर संयुक्त पारमार्थिक आत्मप्रदेशोमे देवदत्त शब्दकी वाच्यताका अभाव - शकाकार कहता है ता पारमार्थिक आत्मप्रदेश मानलो शरीरसे संयुक्त वास्तविक आत्म प्रदेशका नाम है देवदत्त, ता जरा यह तो बनलावो कि वह वास्तविक आत्म प्रदेश आत्माय अभिन्न है या भिन्न है ? यदि कहो कि अभिन्न है तो मानो आत्मा ही हुआ । फिर आत्मा नामक द्वितीय विषयामे जो दोष दिये गये है वे दोष यहाँ बराबर आयेगे । अर्थात् फिर कोई वैभव उस आत्माके प्रति उत्कर्षण न कर सकेंगे । यदि कहो कि वह वास्तविक आत्मप्रदेश आत्मासे भिन्न है और देवदत्तके गुण से आकृष्ट हुआ है तो यो पारमार्थिक उन्ने आत्मप्रदेशोसे आकृष्ट होता है तो उसके मायने है वही पूरा आत्मा बन गया और उससे ही साग काम निकल आया, फिर अन्य व्यापक एक आत्माके माननेकी जरूरत क्या है ? और मानोगे तो सावयव भी साथ-साथ मान लो । आत्मा एक बड़ा है और उसके अवयव असंख्यात हैं । इन अवयवोंमें रह रहा है तो सावयव मानना पड़ेगा । और सावयव माना तो कय मानना पड़ेगा और अनित्य मानना होगा इस तरह देवदत्त ही सिद्ध नहीं होता कि देवदत्त नाम है किमका फिर उसके गुणसे आकृष्ट होता है पदार्थ यह कहना तो बेतुकी बात रही ।

नवीन अनुमानसे आत्माके सर्वगतत्वकी सिद्धि की शका और उसका समाधान अब शकाकार कहता है कि हमारे इस नवीन अनुमानने आत्मा सर्वगत सिद्ध हो जायगा, वह अनुमान प्रयोग यह है कि आत्मा सर्वगत है, क्योंकि इसके गुण

सभी जगह उपलब्धमान होते हैं आकाशकी तरह । जैसे आकाशका गुण आकाशका स्वरूप, आकाशकी बात सब जगह पायी जाती है इस कारण आकाश सर्वव्यापक है, इसी तरह आत्माके गुण भी सब जगह पाये जाते हैं इस कारण आत्मा सर्वगत है ममाधानमें पृच्छते हैं कि एक अपने शरीरमें ही सब जगह आत्माके गुण पाये जाते हैं यह आपके हेतुका मतलब है या अपने शरीरकी तरह दूसरे शरीरमें और अन्तरालमें सब जगह आत्माके गुण पाये जाते हैं यह आपके हेतुका मतलब है ? यदि कहो कि अपने ही शरीरमें सब जगह आत्माके गुण पाये जाते हैं उसके कारण आत्मा सर्वव्यापक है तो यह तो विरुद्ध हेतु हो गया । अपने ही शरीरके आत्मामें सर्वगुण पाये जाते हैं इसमें आत्मा शरीरमें ही व्यापक कहलायेगा बाहर व्यापक नहीं कहला सकता । यदि कहो कि अपने शरीरकी तरह दूसरे शरीरमें और अन्तरालमें आत्माके गुण पाये जा रहे हैं तो यह अमिद्ध है ऐसा देखा नहीं जाता । अन्तरालमें तो आत्मगुण जरा भी नहीं पाये जाते और पर शरीरमें उसके सम्बन्धित गुण नहीं पाये जाते, इस कारण यह भी नहीं कह सकते कि अपने शरीरकी तरह दूसरे शरीरमें और अन्तरालमें भी आत्मा के गुण पाये जाते हैं । बुद्धि आदिक हैं आत्माके गुण । वे सब जगह नहीं पाये जाते । यदि बुद्धि आदिक गुण सब जगह पाये जायें तो प्रत्येक प्राणी सबज्ञ बन जायगा । एक दुखी हुआ तो प्रत्येक प्राणी दुखी हो जायगा क्योंकि अब तो तुम यह मान रहे हो कि आत्माके गुण सब जगह पाये जाते हैं तब सर्वज्ञता सब प्राणियोंमें क्यों नहीं पायी जाती ? दुखी तो महान्में ऋषिमें क्यों नहीं पाये जाते ? जब आत्मा सर्वव्यापक है और आत्माका गुण सब जगह पाया जाता है तब फिर सभीमें सब कुछ बन जायेंगे ।

जन्म जन्मान्तरकी अपेक्षा भी सर्वगतत्वकी सिद्धिका अभाव—अब शकाकार यह कहता है कि जैसे कोई पुरुष किसी गाँवसे दूसरे गाँवमें जन्म लेता है, एक गाँवसे दूसरे गाँवमें गमन करता है तो देखो ! वह मनुष्य सब जगह उपलब्धमान हो गया ना । उस गाँवमें था, इस गाँवमें आ गया, इसी तरह जब जन्मान्तर होता है, एक जीव मरकर एक जगहमें दूसरी जगह जन्म लेता है तो जन्मान्तरमें भी आत्माके गुण पाये गए यह अर्थ करेंगे जिससे सिद्ध होगा कि सब जगह आत्माके गुण पाये जाते हैं इस लोकमें भी और पर लोकमें भी, सभी जगह आत्माके गुण पाये जा रहे हैं इस कारण आत्मा सर्वव्यापक है । शकाकारकी इस शकामें क्षेत्रदृष्टि ही मात्र नहीं रही । अब इसमें कोनका भी सम्बन्ध जाह्न दिया गया । मरकर दूसरी जगह जन्म ले तो वहाँपर भी आत्माके गुण ही तो पायेंगे । बुद्धि सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म ये सारे आत्माके गुण हैं और जन्मान्तरमें भी ये पाये जाते हैं, इसमें आत्मा सर्वव्यापक है । क्षेत्रमें भी व्यापक बन गया, कालमें भी व्यापक बन गया । इस शका के समाधानमें पृच्छते हैं कि एक जन्मसे दूसरे जन्ममें आत्माके गुण पाये गए तो क्या एक साथ पाये गए या क्रमसे ? एक साथ पाये जाते यह तो कह नहीं सकते । असिद्ध है । अरे इस जन्ममें आज हैं, दूसरे जन्ममें जायेंगे १० वर्ष बाद । तो एक साथ कैसे वे

गुण दोनों जगह पाये गए ? वहाँ तो धर्षोका, दिनोका अन्तर हो जाता है । यदि कहीं कि क्रमसे तो गुण पाये जायेंगे जो गुण इस भवमे आत्माके हैं अगले भवमें जानेपर वे गुण वहाँ पाये जायेंगे । इस तरह आत्माके गुण सवत्र पाये गए और आत्मा सर्वव्यापक बन गया । समाधानमे कहते हैं कि इस तरहस यदि सद्यस्त माना जाय क्रमसे पहुँच पहुँचकर तो इन सारी चीजोंको सर्वव्यापक कह देंगे । घडा भी आज यहाँ है कल दूसरी जगह रख देंगे, फिर तीसरी जगह रख देंगे, तो यो मानलो सारी दुनियाँमें रख देंगे, फिर तो घडा भी सर्वव्यापक हो गया, क्योंकि घडेके आकार, ठाँचा तब जगह पाये गए । शकाकार कहता है कि यह पटनर देना ठीक नहीं है । घडा तो देशान्तरमें गमन कर रहा अर्थात् एक देशसे दूसरे देशमे घडेको रख दिया गया है इस कारण घडे में क्रमसे उपलभ्यमान गुण होकर भी घडा व्यापक न माना जायगा, क्योंकि वह गमन करता है, एक जगहसे दूसरी जगह जाता है । उत्तरमे कहते तो इसी तरह आत्मामें भी देशान्तर गमन होनेसे सवत्र उपलभ्यमान गुण होनेसे आत्मा सवगत न माना जायगा, क्योंकि घट पट आदिककी तरह आत्मा भी सक्रिय है । देखो ! जीवित श्रवस्थामें जब हम चलते हैं तो आत्मामे भी क्रिया होती है, शरीरमे भी क्रिया होती है । मरणके बाद शरीर कहीं मिल जायगा । और आत्मामे क्रिया होती है, वह जन्म स्थानपर पहुँचता है और आत्मामे साध रहने वाला जो सूक्ष्म शरीर है उसका भी गमन होता है । प्रत्यक्षसे सब लोग जानते हैं कि एक देशमे दूसरे देशमें आत्मा पहुँचता है और तभी लोग ऐसा कहते भी हैं कि मैं एक योजन तक आ गया । मैं इतने मोल आ गया तो गमन सिद्ध हुआ ना, आत्मामे क्रिया सिद्ध हुई ना ? क्रिया हुए बिना यह कैसे कहा जा सकता कि मैं दो कोश आ गया? शकाकार कहना है कि जो आया वह मन है और शरीर है । आत्मा नहीं आ गया, यह बात ठीक नहीं है, क्योंकि मैं आ गया इसमे शब्दके द्वारा वाच्य जो कुछ हुआ सो किसके लिए मैं कहा गया ? मैं आ गया, मायने मन आ गया, मैं आ गया, मायने शरीर आ गया । तो मन और शरीरको मैं शब्द द्वारा कहा गया, उस हीको मैं कहा जा रहा है, ऐम् । यदि मान लीये तो चारुवाक मतका प्रसंग आता है, अर्थात् चेतन आ मन कुछ नहीं रहा । मन, शरीर, शरीरके रचने वाले परमाणु, मनके रचने वाले परमाणु बम इनका जो पिण्ड है उस हीका नाम आत्मा रखा । आत्मा फिर अलगसे कुछ न रहा । जब अहं शब्दसे मन और शरीरको कहते लगे तब तो आत्माका अस्तित्व न रहा ।

आत्माके निष्क्रियत्व और सक्रियत्वकी भीमांसा—देखो भैया ! अब इसके आगे यह प्रसंग जुड़ गया कि शकाकार तो कहेगा कि आत्मा निष्क्रिय है और सिद्ध किया जा रहा है कि आत्मा सक्रिय है । इस सम्बन्धमें थोड़ा दृष्टिधोसे यह समझें कि आत्मा निष्क्रिय भी है और सक्रिय भी । जब हम आत्माको भेददृष्टिसे निरखते हैं, चैतन्यमात्र आत्मा प्रतिभास स्वरूप आत्मा तो उस प्रतिभास स्वरूपमे कुछ क्रिया न नजर आयी । तो स्वभाव स्वरूपकी दृष्टिसे आत्मा निष्क्रिय है कि तु

क्षेत्रदृष्टिसे वह आत्मा इतने मात्रान्तर परिमाण वाला है, और यह एक देशसे दूसरे देश तक पहुँच गया, इस तरह प्रदेशदृष्टिसे निरखेंगे तो आत्माकी सक्रियता ज्ञात होगी । लेकिन सर्वथा यह कहना कि आत्मा निष्क्रिय है, और निष्क्रियताका इतना बड़ावा देना कि एक देशसे दूसरे देश गमन करनेकी बात तो दूर रही, उसमें परिणामनकी भी क्रिया, अर्थात् परिणति नहीं होती । इस तरह आत्माको निष्क्रिय माना जा रहा है शकाकार द्वारा, और उस सम्बन्धमे यह समीक्षा चल रही है ।

आत्माको सक्रिय माननेपर मूर्तिसम्बन्धकी आशका और उसका समाधान—शकाकार कहता है कि आत्माको सक्रिय माननेपर मूर्तियों के साथ सम्बन्ध बन जायगा, जैसे डेला पत्थर । डेला पत्थर क्रियावान हैं । डेलाको फेंका तो एक जगहसे दूसरी जगह पहुँच गया । तो जो क्रियावान होता है उसकी किसी दूसरे मूर्त पदार्थके साथ भिड़त बन सकती है । देखो ना—जब डेना फेंकते हैं भीटमें या जमीनमे तो उसका भिड़ाव हो जाता, सम्बन्ध बन जाता । यदि आत्माको सक्रिय मानोगे तो यह दोष आयागा कि आत्माको मूर्तियोंके साथ सम्बन्ध बन जाना चाहिए । इसके उत्तरमे शकाकारसे पूछा जा रहा है कि मूर्तिका अर्थ क्या है ? आत्माको सक्रिय माननेपर मूर्तियोंके साथ सम्बन्ध बननेका जो दोष दिया जा रहा है उस मूर्ति शब्दका आपने अर्थ क्या लगाया ? क्या मूर्तिका यह अर्थ है कि अव्यापी द्रव्यके बराबर रहना । असर्वगत द्रव्य हैं शरीर । और उस शरीरके परिमाणमें आत्माका रहना इसका अर्थ मूर्ति है क्या ? या रूप, रस, गन्ध, स्पर्श वाला हो जाना, यह मूर्तिका अर्थ करते हो ? यदि प्रथम पक्षकी बात कहोगे अर्थात् आत्मा असर्वगत द्रव्य के परिमाणमे रहता है, शरीरप्रमाण रहता है इसका नाम मूर्ति है तो यह तो कोई दोषकी बात नहीं है । यह तो इष्ट है, यह तो सिद्धान्त की बात है । जो चीज इष्ट हो वह दोषके लिए नहीं बना करती । आत्मा देह प्रमाण है और देहप्रमाण होनेका ही नाम अगर मूर्ति धरते हो तो नामसे इसका क्या विवाद ? नाम तो कुछ भी रख दो ! आत्माको जैसे कोई चेतन स्वीकार करके उसका नाम पुद्गल धरदे, भौतिक धरदे, तो धरदे, पर उसका यथार्थ ज्ञान आ गया, फिर उसमे दोष नहीं है । तो शरीर प्रमाण आत्माके होनेका नाम यदि मूर्ति है तो रहा आये, उसमें कोई दोष नहीं है । तो शरीरप्रमाण आत्माके होनेका नाम यदि मूर्ति है तो रहा आये, उसमे कोई दोष नहीं है । शङ्काकार कहता है कि असर्वगत देहपरिमाण आत्माके रहनेसे मूर्तिक नहीं बनता तो दूसरी बात मानो कि रूप, रस, गन्ध, स्पर्शवानको मूर्तिक कहते हैं और मूर्तिकका यह स्वरूप माननेपर यह दाव आता है कि आत्मा यदि सक्रिय है तो लोष्ठ वाण आदिककी तरह आत्माका मूर्तिकोके साथ सम्बन्ध बन बैठेगा । समाधानमे कहते हैं कि यह दोष देना असङ्गत है, क्योंकि सक्रिय होनेका और रूपादिवान मूर्तिक बनने का अविनाभाव नहीं है । यह व्याप्ति नहीं बन सकती कि जो-जो सक्रिय हो, क्रियावान हो वह रूपादिमान मूर्ति वाला हुआ करता है अर्थात् रूप, रस, गन्ध, स्पर्श वाला हुआ

करता, यह व्याप्ति नहीं बन सकती । देखो ! मन भी सक्रिय माना गया, पर मूर्त नहीं माना गया । शब्दकारके सिद्धान्तमें मनको क्रिया वाला तो माना गया, पर मनके रूप रस आदिक नहीं माने गये, तो व्याप्ति तो न बनी । और इसी कारण तुम यह भा युक्ति नहीं दे सकते कि आत्मा रूप आदिक वाली मूर्तिमें युक्त है अर्थात् रूप, रस, गंध, स्पर्श वाला है सक्रिय होनेसे, बाण आदिककी तरह । जैसे बाण सक्रिय है गमन करता है तो वृक्ष रूपादिमान है । यो आत्माको सक्रिय माना जाय तो रूपादिवाला घन वैठगा, यह दोष यो नहीं दिया जा सकता कि व्याप्ति ही ऐसी नहीं है कि जो-जो सक्रिय हो वह रूपादिमान हो । मन तो सक्रिय है, पर रूपादिमान नहीं माना गया । शकायार कहता है कि हम रूपादिमान मान लेंगे, इसको भी पक्षमें डाल लेंगे तो कहते हैं कि प्रमत्तमें कह दिया कुछ, इससे क्या सिद्ध होता है ? आपके सिद्धान्तमें तो मनको रूपादिमान नहीं माना । वैज्ञानिक सिद्धान्तमें यह ध्यान है कि रूपादिक विशेष गुणका आधार न होकर मन पदार्थको प्रकाशित करता है तो यह व्याप्ति न बनी कि जो-जो सक्रिय हो वे-वे मूर्ति हो, अतएव आत्मा सक्रिय है तो मूर्तिक बन ही जाय यह बात न बनेगी ।

आत्माको सक्रिय माननेपर अनित्यत्वके दोषकी आशङ्का और उसका समाधान—अब शङ्काकार कहता है कि अब दूसरा दाप सुनो । आत्माको सक्रिय माननेपर । यदि आत्मा क्रियावान है, एक देशसे दूसरे देशमें गमन करता है तो आत्मा अनित्य बन जायगा घट पट आदिककी तरह । जैसे—घड़ा कपड़ा, ये एक देशमें दूसरे देशमें जाया करते हैं तो अनित्य हैं कि नहीं ? आत्मा भी अगर जाया करे, सक्रिय बन जाय तो वह भी अनित्य बन जायगा । समाधानमें कहते हैं कि यह केवल बात ही बात कहनेकी है । देखो ! परमाणु सक्रिय है कि नहीं ? सक्रिय है, पर वह अनित्य तो नहीं माना गया । यह नियम तो नहीं कि जो-जो सक्रिय हो वह अनित्य ही हो । सक्रिय पदार्थ नित्य भी होते हैं । देखो ! परमाणु सक्रिय है, देशसे देशान्तरमें गमन करता है, लेकिन अनित्य नहीं है । मन भी सक्रिय है, किन्तु अनित्य नहीं माना गया है । और, फिर यह बतलावो कि सक्रिय माननेके कारण आत्मामें जो अनित्यपनेका दोष देते हो तो कथञ्चित् अनित्यपनेकी बात बताते हो या सर्वथा अनित्यकी बात बताते हो ? याने आत्मा सक्रिय है इस कारण आत्मा कथञ्चित् अनित्य है यह बात कहते हो या आत्मा सक्रिय है इस कारण आत्मा सर्वथा अनित्य है यह आपका मतव्य है ?

आत्माको सक्रिय माननेपर कथञ्चित् अनित्यत्वकी सिद्धसाधनता—यदि कहो कि कथञ्चित् अनित्य है यह हमारा मतव्य है, तो कहते हैं कि यह तो सिद्ध साधन है अर्थात् सही बात है । आत्मा कथञ्चित् अनित्य है ही । देखिये । जो भी पदार्थ होता है वह है कब रह सकता है ? जब उसमें कोई व्यक्त रूप हो, उसकी कोई अवस्था बने, उसकी परिणति बने । किसीकी परिणति कुछ नहीं, आकार कुछ नहीं, दिशा

कुछ नहीं, अनुभवन कुछ भी नहीं, और है मान लिया जाय यह बुद्धिमें नहीं आसकता, जो भी पदार्थ है वह नियमसे उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक है। शुद्ध पदार्थ है कोई तो उस का उत्पादव्यय हमारी मोटी समझमें नहीं आ पाता। जैसे आकाश शुद्ध पदार्थ है, पर उसका उत्पादव्यय हमारी समझमें नहीं आ पा रहा कि आकाश किस तरह तो उत्पन्न हो रहा है प्रतिसमय और किस तरह आकाशका व्यय हो रहा है प्रतिसमय यह हमारी बुद्धिमें नहीं आ रहा लेकिन भगवान् सर्वज्ञकी आज्ञा है आगमका कथन है और युक्तिका तगादा है कि जो-जो है वह नियमसे ध्रौव्यात्मक होनेकी भाँति उत्पादव्ययात्मक भी है। यो तो कोई बिजलीका लूटू जल रहा है आधा घटा तक जला, हम उसमें भी यह नहीं परख कर पाते कि पहिले मिनटमें जैसी यह बिजली थी देखो, लगातार २६ मिनट तक वही तो है इसने उत्पाद क्या किया ? अपने आपमें नवीन वात कौगती पैदा की ? और कौन सी वात इसकी बिगड़ गई ? कौन सा व्यय हो गया ? यो माटे रूपसे यहाँ कुछ ममझमें नहीं आता, लेकिन पहिले मिनटमें जो उजेलारूप उसका कार्य है दूसरे मिनटमें उजेजारूप कार्य करनेमें क्या उसकी शक्ति नहीं लगी ? वह दूसरे मिनटका दूसरा पुरुषार्थ है दूसरी क्रिया है, इस तरह प्रति सेकेण्डमें, सेकेण्डके भी अनेक हिस्से करके प्रतिभागमें प्रतिसमयमें वह अपना नवीन-नवीन परिणामन कर रहा है। तो जब दोषक कोई शुद्ध पदार्थ नहीं, वहाँ भी एक समान कार्य होनेके कारण उत्पादव्यय समझमें नहीं आता तो शुद्ध पदार्थमें एक समान परिणामन होनेके कारण उत्पादव्यय एकदम बुद्धिमें नहीं आये तो न आये, लेकिन यह अकाट्य नियम है कि जो भी पदार्थ हैं वे नियमसे उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक हैं। तो आत्माको सक्रिय मानकर आत्माको कथंचित् अनित्यका दोष देना, यह दोष नहीं, यह तो गुणकी बात कही जा रही है। आत्मा कथंचित् अनित्य है। वैसे तो देखो, हम आप आत्मा हैं ना ! कभी दुःखका अनुभव कर रहे कभी सुखका अनुभव कर रहे कभी अज्ञानमय परिणाम रहे, कभी ज्ञानप्रकाशमें आ गए, ऐसी जो इसमें नाना अवस्थायें बन रही हैं यही तो उत्पाद-व्यय है। शुद्ध दशामे अर्थात् शरीर कर्मविकारसे रहित आत्मा हो वहाँ क्या परिणामन करता है ? वह विशेष अन्तर्दृष्टिसे गम्य हो सकता है। साधारणरूपतया निरखनेसे शुद्धका उत्पादव्यय नहीं जाना जा सकता है। शुद्ध आत्मा प्रतिसमय विशुद्ध परिपूर्ण ज्ञानरूप परिणाम रहा है और विशुद्ध आनन्दरूप परिणाम रहा है। तो आत्मा कथंचित् अनित्य है, यह बात युक्त ही है।

सक्रिय माननेपर भी आत्माकी सर्वथा अनित्यताका अप्रसंग—यदि कहो कि हम सर्वथा अनित्यपनेका दोष दे रहे हैं कि आत्मा सक्रिय होनेपर सर्वथा अनित्य बन जायगा घट आदिककी तरह तो भाई, तुम्हारा दृष्टान्त भी सर्वथा अनित्य नहीं है, घट पट भी सर्वथा अनित्य नहीं है, फिर किसीको सर्वथा अनित्य ही क्या सिद्ध करोगे ? देखो घटा जिन परमाणुओंसे रचा गया है वह है उसका मूल द्रव्य। वह तो सर्वथा अनित्य नहीं है, क्या उन सत्तोंका असत्त्व हो जाता है ? वे कुछ न रहें, उनका

ममूल विनोद हो जाय क्या ऐसा हो सकता है ? घड़ा फूट गया, घड़ेकी पर्याय मिट गई, मगर जिन स्फुटोसे, जिन परमाणुओंसे घड़ा बना था वे स्फुट और परमाणु नहीं मिटे । कभी उन खपरियोका बारीक घूरा भी कर दिया जाय तो वे खपरियां परिणति में मिट गईं, घूरा दन गया लेकिन उनका मूल स्फुट परमाणु यह नहीं मिटा । हवा चले, बिखर जाय वह घूरा उसमें कुछ नजर न आये लेकिन उनके सूक्ष्म स्फुट और परमाणु बराबर उतनेके ही उतने हैं, उनमें कुछ घटेगा नहीं, उनमें कुछ बढ़ेगा नहीं । तो देखो ! घट पट आदिक ये सारे पदार्थ भी सर्वथा अनित्य नहीं हैं ।

आत्माको निष्क्रिय माननेपर ससारके सद्भावकी सिद्धिकी अशक्यता यहाँ अब सिद्धान्तकी बात कही जा रही है कि आत्माको निष्क्रिय माननेपर अर्थात् देशसे देशान्तरमें गमन नहीं होता, आत्माको ऐसा माननेपर ससारका अभाव होजायगा ससार तत्त्वकी सिद्धि न की जा सकेगी, क्योंकि बतलावो अच्छा सपारी नाम किमका है ? ससार किसका होता है ? क्या शरीरका ससार चलता है या यह सारा ससार मनका है ? या आत्माका है ? यो तीन विकल्प किए । यह ससार अर्थात् परिभ्रमण जन्म जन्मान्तरका ग्रहण, क्रोधादिक विषय कषायोका परिणमन, यह सब ससार है किसका ? शरीरका, या मनका या आत्माका ? शरीरका तो कह नहीं सकते, क्योंकि मनुष्य लोग जिस शरीरको जला देते हैं, वह शरीर जलकर राख हो गया, अब वह शरीर स्वर्गमें थोड़े ही गमन करता है । वह तो यहाँ राख हो गया । जब शरीर यहाँ से मरकर स्वर्गमें नहीं गमन कर सकता, अन्यत्र नहीं जाता शरीर तो ससार शरीरका न रहा । जन्म जन्मान्तरका होना ये शरीरमें तो न रहे । एक ही शरीर मरकर स्वर्गादिकमें चला जाय यह नहीं बनता, अतएव ससार शरीरका सिद्ध नहीं होता । यदि कहो कि ससार मनका है मनका परिभ्रमण है । मनका गमन है । मनमें विषय कषाय हैं तो उत्तरमें पूछते हैं कि यह बतलावो कि मन निष्क्रिय है या सक्रिय ? ससार यदि मनका बताते हो, मनने ही दूसरा जन्म लिया, मनका ही यह सारा ससार बन रहा है तो वह निष्क्रिय है या सक्रिय ? उत्तर दो ! यदि कहो कि मन निष्क्रिय है तो अब ससार नहीं बन सकता । जब एक देशसे दूसरे देशमें न जायगा मन तो जैसे शरीर राख बनकर नहीं जा सकता तो मन निष्क्रिय होनेके कारण नहीं जा सका, फिर मन का ससार कहाँ रहा ? यदि कहो कि मन सक्रिय है, मनमें क्रिया होती है तो मन और क्रिया ये जो दो बातें हुई वे दोनों परस्परमें भिन्न हैं या अभिन्न ? मनसे मनकी क्रिया भिन्न है या अभिन्न है ? यदि कहो कि मनकी क्रिया मनसे अभिन्न है तो अब मन और क्रिया एक ही चीज कहलाने लगे, अभिन्नका अर्थ ही यह है कि वहाँ दो बातें नहीं हैं । मन है सो क्रिया, क्रिया है सो मन, और क्रिया है अनित्य तो मन भी अनित्य बन जायगा । तब फिर मन क्षणमात्र भी न ठहर सका । फिर उसका ससार ही क्या बना ? यदि कहो कि मनकी क्रिया मनसे भिन्न है तो जब मनका काम, मनकी गति मनसे जुदी है तो उसका सम्बन्ध कैसे माना जाय कि गति मनकी है । जैसे ! वेत्त

जुदी चीज है, दरी जुदी चीज है। सम्बन्ध तो नहीं कहा जा सकता कि बेन्चकी दरी है, दरीकी बेन्च है, भिन्न-भिन्न चीजें हैं दोनों। इसी प्रकार मनकी क्रिया यदि मनसे प्राप्त है तो उनसे सम्बन्ध नहीं बन सकता, किसी प्रकारका सम्बन्ध सयोग अथवा समन्वय। समवायका तो निषेध किया और सयोग द्रव्य द्रव्योमें होता यह है क्रिया और द्रव्य, तो द्रव्य और क्रिया होनेमें मनका और मनकी क्रियाका सयोग सम्बन्ध न बनेगा और समवाय सम्बन्ध कोई चीज ही नहीं। उनका तो निषेध ही किया है। तो मनसे मनकी क्रियाको भिन्न माननेपर मनके साथ क्रियासे सम्बन्ध नहीं बन सकता। तो मानने यह हुआ कि यह ससार मनका भी नहीं कहा जा सकता।

अचेतन मनमें अनिष्टपरिवहारपूर्वक इष्टप्रवृत्तिकी शक्यताके सम्बन्ध में चार विकल्प—और फिर ससार मनका माननेपर एक दोष यह है कि मन तो अचेतन है अचेतन मन अनिष्ट नरक आदिक गतिका छोड़कर इष्ट स्वर्ग आदिकमें प्रवृत्ति करा दे यह कैसे सम्भव है ? जिसमें चेतनता नहीं, ज्ञान नहीं वह अनिष्टसे तो हटा दे और इष्टमें लगा दे यह बात कैसे बन सकती है ? यह बात तो ज्ञानमें ही सम्भव है कि अहितका परिहार करा दे और हिनकी प्राप्ति करा दे, और जो ज्ञान है सो आत्मा है। तो अचेतन मनमें यह बात न बन सकेगी कि वह अनिष्ट बुद्धिसे हटकर इष्ट स्वर्ग आदिक गतियोंमें प्रवर्तित। यदि हम अनिष्टका परिहार करके इष्टमें लगा देते हैं तो किस तरह लगाते हैं सो बताओ ? क्या स्वभावसे ही अचेतन मन स्वर्गादिक गतियोंमें प्रवृत्ति करा देता है या ईश्वरकी प्रेरणा होती है मनके लिये तो ईश्वर से प्रेरित होकर मन अनिष्ट गतिको छोड़कर इष्ट गतिमें लगता है, या मन सम्बन्धी आत्माकी प्रेरणासे मन अनिष्ट गतियोंको छोड़कर इष्ट गतिमें लगाता है या भाग्यसे प्रेरित होकर यह मन अनिष्ट गतियोंसे छूटकर स्वर्गादिक गतियोंमें लगाता है ? इस तरह यहाँ चार विकल्प किए कि अचेतन मन कैसे नरक आदिक गतियोंका परिहार कराकर स्वर्गादिकमें प्रवृत्ति कराता है ? अब इसका क्रमसे उत्तर होगा।

स्वभावतः अचेतन मनकी इष्टानिष्ट प्रवृत्तिनिवृत्तिके विकल्पका निराकरण—शकाकार आत्माको निष्क्रिय मानता है अर्थात् आत्मामें हलन, चलन गमन यह कुछ नहीं होता। तो निष्क्रिय माननेपर आपत्ति यह दी गई थी कि फिर ससारका अभाव हो जायगा, क्योंकि ससार किसका है ? क्या शरीरका ससार चल रहा है या मनका या आत्माका ? इनमेंसे द्वितीय विकल्पका विचार चल रहा है। मन का ससार यदि मानते हैं तो मन तो है अचेतन। अचेतन मन नरक आदिक गतिसे हट जाय और स्वर्ग आदिकमें लग जाय यह बात कैसे सम्भव है ? क्या स्वभावतः सम्भवसे या ईश्वरकी प्रेरणासे, या मन महिन आत्माकी प्रेरणासे या भाग्यकी प्रेरणा से ? इन विकल्पोंमें यदि पहिली बात कहोगे कि अचेतन मन स्वभावसे ही अनिष्ट गति का परिहार करके स्वर्गादिकमें प्रवृत्ति कराता है तब तो सभी जगह ज्ञानके लिए जला-



ञ्जलि दे दी गयी । जलाञ्जलि कहते हैं काम खतम होनेको । कोई लोग तिलाञ्जलि भी कहते हैं । जैसे जब कोई विवाह आदिक उत्सवक नेगचार होते हैं तो कोई नेग समाप्त होनेपर जलकी अञ्जलि दी जाती है अथवा कोई लाकरुद्धि सूर्यपूजा आदिक होने पर उस विधिके समय जलाञ्जलि हुआ करता है । ऐसे सब काय समाप्त होनेका नाम जलाञ्जलि है । और, कहावतमें काम नष्ट होनेका नाम जलाञ्जलि है । यदि स्वभावसे ही अचेतन मन सब कुछ काम करने लगे तो फिर ज्ञानका काम क्या रहा ? देखो ! अब ज्ञानके अभावमें भी अचेतन मन इष्ट अनिष्ट वस्तुओंमें प्रवृत्ति करने लगा है ।

ईश्वरकी प्रेरणासे अचेतन मनकी इष्टानिष्ट गतिमें प्रवृत्तिनिवृत्तिके विकल्पका निराकरण — यदि कहो कि ईश्वरकी प्रेरणासे अचेतन मन इष्ट अनिष्ट वस्तुओंमें प्रवृत्ति निवृत्ति करता है तो यह बात यो युक्त नहीं है कि पहिले तो यह सिद्ध नहीं है कि ईश्वरकी प्रेरणा ईश्वरका काय है, ईश्वर सम्बन्धित बात ही सिद्ध नहीं है, अथवा मान लो हो हम ईश्वरका आग्रह, तो वह ईश्वरका आग्रह क्या है जिससे कि आत्मा इष्ट अनिष्ट पदार्थोंमें प्रवृत्ति निवृत्ति करनेके लिए प्रेरित हो जाय, अर्थात् ईश्वरकी प्रेरणासे मा प्रेरित होना मानते हैं । इसमें भला तो यह था कि तुम ईश्वरकी प्रेरणासे आत्माको प्रेरित मान लो क्योंकि वैशेषिक मिद्धान्तके आगम भी यह कहा करते हैं कि “यह प्राणी अपने सुख दुःखके अज्ञानी हैं, सो ईश्वरसे प्रेरित होता हुआ ही यह प्राणी स्वर्गादिकमें अथवा नरकमें जाता है ।” तो मनकी बात कहाँ आयी ? क्या ईश्वरकी प्रेरणा पाकर यह मन स्वर्गमें और नरकमें जाता है ऐसा कोई मानता है ? अधिकसे अधिक परमान्यत में चले तो जीवके लिए मानता है । इससे यह भी सिद्ध नहीं होता कि ईश्वरकी प्रेरणासे मन इष्ट कार्योंमें लगता है और अनिष्ट बातोंसे हटता है और हम कारण सारा ससार मनका है ।

मन सम्बन्धित आत्माकी प्रेरणासे एव अदृष्टकी प्रेरणासे भी मनके ससारत्वकी असिद्धि — यदि कहो कि मन सम्बन्धित आत्माकी प्रेरणासे मन इष्ट अनिष्ट कार्योंमें लगता है, हटता है इसमें भी यह बात पूछने योग्य है कि ज्ञात होकर मन इष्टमें लगता है या अज्ञात होकर मन इष्टमें लगनेके लिए प्रेरित होता है ? यदि कहो कि ज्ञात होकर, सो यह बात असिद्ध है । प्रत्येक प्राणीको जन्तुमात्रको मनका कुछ परिज्ञान नहीं है । जैसे दूरी, चौकी आदि चीजका ज्ञान हो जाता है, इस तरह किसीको भी मनका ज्ञान है क्या ? जैसे - यहा के-व है इसी प्रकार यह मन है ऐसा जन्तुमात्रको मनका परिज्ञान नहीं है और ज्ञान होकर ही मन प्रेरित जाना माना है तो जन्तुमात्रको (अथवा बिरलोको हो जाय, किन्तु सवसाधारणको) मन ज्ञात नहीं है, फिर मन प्रेरित न हो सकेगा, न इष्ट अनिष्टका परिहार ग्रहण हो सकेगा, फिर ससार भी नहीं बन सकता । यदि कहो कि यह मन अज्ञात होकर ही प्रेरित हो जाता है आत्माके द्वारा तो अज्ञात चीज कैसे प्रेरित हो सकती है ? धनुषबाण चलाने वाले

को वाण ज्ञानमें है, यह है, सभी तो वाणको प्रेरित करता है। यदि मन जाना ही नहीं जाता है तो वह आत्माके द्वारा या अन्य किसीके द्वारा कैसे प्रेरित हो जाता है ? इसका हम दृष्टान्त देते हैं। जैसे सोया हुआ मनुष्य है और उसका हाथ चल जाता है तो देखो अज्ञात चल गया ना हाथ ! सोये हुए मनुष्यने जानबूझकर तो हाथ नहीं चलाया। उत्तर देते हैं कि वह चल गया हाथ अगर अहितका त्याग करके और अहितमें लगानेके ढंगसे तो हाथ नहीं चलता स्वप्नमें ? कहो, घघकती हुई आगपर ही उसका हाथ पड़ जाय, तो उसे प्रेरणा न कहेंगे। वह तो चल उठा अन्यथा जलती हुई अग्निमें जो ज्वालाये उठती हैं वे भी चलती हुई पाई जाती हैं, पर वहाँ अहित परिहार हितादिक ग्रहणकी बात तो नहीं है। इसमें यह भी नहीं कह सकते कि मन सम्बन्धो जीवमें प्रेरित होकर वह मन स्वर्गादिक गतियोंमें प्रवृत्ति करता है और तब समार मनका कहलाता। शङ्काकार यहाँ मनको सनारी बनाकर आत्माको निष्क्रिय सिद्ध करना चाहता है। जो ससार है वह सब मनका है। मन ही बदलता है, मन ही जन्म लेता है मनमें ही क्रिया होती है। तो निष्क्रिय है ऐसा सिद्ध करनेके लिये मनके विकल्पकी बात चला रहा है। अत्र चौथा विकल्प लेते हो कि भाग्यसे प्रेरित होकर मन स्वर्ग आदिक गतियोंमें लगता है तो यह भी असार बात है, क्योंकि भाग्य भी अचेतन है। तो अचेतन भाग्य मनका प्रेरक बन जाय यह कैसे हो सकता है ? इससे तो अच्छा यह था कि यही मान लेना कि भाग्यसे प्रेरित होता हुआ यह जीव ही प्रवृत्ति करता है, स्वर्गादिकमें जन्म लेता है चेतन होनेसे। देखा भी जाता है कि वशीकरण औषधि मंत्र आदिक सयुक्त जो चेतन पुरुष है वही तो शनिष्ट गृहको छेड़ कर इष्ट गृहमें प्रवेश करता है। इससे सिद्ध है कि समार मनका भी नहीं बन सकता।

आत्माके समारत्वकी मीमांसा—यदि कहो कि ससार आत्माका है, आत्मा को निष्क्रिय सिद्ध करनेके लिये शङ्काकारका प्रयत्न चल रहा है। निष्क्रिय माननेपर ससारके अभावकी बात बताई गई थी तो वहाँ ससार किसका है ? यही प्रश्न बहुत पहिलेसे चल रहा है। समाधान—आत्माका ससार यदि मानते हो तो देखो ! एक देहको छोड़कर अन्य देशमें यह आत्मा जाय तब तो आत्माका ससार सिद्ध हो। समार का अर्थ ही यह है कि एक भवको छोड़कर दूसरे भवमें जाय ! जन्म-जन्मान्तरको लेता रहे जन्म-मरणकी परम्पराका नाम ही समार है। ऐसा आत्मा यदि एक देहको छोड़ कर अन्य देश जाना है यह मान लो तो ठीक है आत्माका ससार है। और जब ऐसा मानलो कि आत्मा एक देशको छोड़कर अन्य देहमें जाता है, तब दोनों ही बातें तुम्हारी सिद्ध नहीं हो सकती जो शङ्काकारको सिद्ध करना था, क्या ? आत्माके गुण सब जगह पाये जाते हैं। जब एक देशमें था अब उसे छोड़कर दूसरे देहमें आत्मा गया, तो जब वहाँ था तब आत्माका गुण दूसरी जगह न था, जहाँ कि जन्म लेना है और जब दूसरी जगहमें आत्मा पहुँचा तो उसका गुण पहिले देशकी जगह न रहा तो आत्मा का गुण बुद्धि आदिक सब जगह पाये जाते हैं यह बात असिद्ध हो गई। और, जब

आत्मा एक देहको छोड़कर अन्य देहमें गया तो आत्मा सर्वगत है यह बात भी सिद्ध नहीं हुई घटकी तरह । जैसे एक घड़ा एक जगहसे दूसरी जगहमें गया तो इससे यह सिद्ध हुआ ना कि घटका गुण सब जगह नहीं है और घट सर्वगत भी नहीं है । तो आत्माका ससार माननेपर एक देहको छोड़कर अन्य देहमें जन्म माननेपर देहान्तरका प्राप्त करना माननेपर न आत्मा सब जगह पाये जाने वाले गुण वाला रहा और न सर्वगत रहा ।

आत्माकी सर्वगतताकी सिद्धिके लिये शकाकार प्रस्तुत हेतुके दृष्टान्त में साधन विकलता—शकाकारका हम प्रसंगमें मूल वक्तव्य यह है कि आत्मा सबगत है, क्योंकि इसके गुण सब जगह पाये जाते हैं आकाशकी तरह । इस अनुमानके ढाँचे का निराकरण करके अब यह कह रहे हैं कि दृष्टान्त भी जो दिया गया है आकाशकी तरह तो यह बतलावो कि आकाशका कौन सा गुण सब जगह पाया जाता है ? जो बात प्रकृतमें सिद्ध करनेके लिए कही जाय, उस जो दृष्टान्त दिया जाय उसमें साध्य और साधन तो पाये जाने चाहिए । आत्मा सबव्यापी है, क्योंकि इसके गुण सब जगह पाये जाते हैं आकाशकी तरह भीतर । तो आकाशमें यह घटित करना चाहिये ना कि आकाशके गुण सब जगह पाये जाते हैं इस कारण आकाश सर्वगत है । भला बतलावो तो सही कि आत्माका कौन सा गुण सब जगह पाया जा रहा है ? क्या शब्द सब जगह पाया जा रहा है या महत्त्व सब जगह पाया जा रहा है ? वैशेषिक सिद्धान्तमें आकाशके दो गुण माने हैं एक तो शब्द और दूसरा महान परिमाण होना । तो शब्द सब जगह पाया जाता है यह बात असिद्ध है । प्रथम तो सब जगह पाया नहीं जाता और फिर शब्द आकाशकी गुण ही नहीं है । आकाशका गुण फिर और कौन सा रहा ? यदि कहो कि महत्त्व गुण सब जगह पाया जा रहा है, मायने आकाशका महान परिमाण गुण सब जगह पाया जा रहा है सो यह बात असिद्ध है । महत्त्व तो इन्द्रिय-गम्य नहीं हो सकता, वह तो अतीन्द्रिय है । तो अतीन्द्रिय होनेके कारण सब जगह उसकी उपलब्धि नहीं हो सकती । इस लाकका आकाशका महान परिमाण सब जगह पाया कहाँ जा रहा ? इससे यह अनुमान बिल्कुल वाधित हो गया कि आत्मा सबगत है क्योंकि इसके गुण सब जगह पाये जाते हैं आकाशकी तरह । इसमें एक शब्द निराकृत कर दिया गया । सबगत है यह भी ठीक नहीं । सबव उपलब्धमान गुण है यह भी ठीक नहीं आकाशकी तरह यह दृष्टान्त भी नहीं, तो आत्मामें अनुमानसे भी सबगतपना सिद्ध न हो सका ।

आत्म सर्वगतत्व सिद्धिके लिये शकाकार प्रस्तुत हेतुकी असिद्धता—अब आत्माके सब जगह गुण नहीं पाये गए और सबव्यापक सिद्ध न हो सका तो आत्माके व्यापक सिद्ध करनेके लिए जो एक अन्य नवीन अनुमान दिया जा रहा है वह भी असिद्ध हो जायगा । शकाकारका अब सबगत सिद्ध करनेके लिए अन्य अनुमान है कि

बुद्धिका आधारभूत द्रव्य सर्वगत हुआ करता है, क्योंकि नित्य होनेपर हम लोगोंके द्वारा उपलब्धमात्र गुणका अधिष्ठान है। हेतुका निष्कर्ष यह है कि आत्मा नित्य है और आत्माका गुण जो बुद्धि है वह बुद्धि गुण हम सब लोगोंके द्वारा जाना जा रहा है, उस बुद्धि गुणकी हम सबको उपलब्धि हो रही है ऐसी बुद्धिका अधिष्ठान है आत्मा, इस कारण आत्मा व्यापक है। इसका सीधा संक्षिप्त मत यह हुआ कि जिसमें बुद्धि पायी जाती है वह द्रव्य सर्वव्यापी हुआ करता है। यह अनुमान भी प्रकट खण्डित है क्योंकि दृष्टान्तमें साधन नहीं पाया जा रहा। दृष्टान्त दिया गया आकाशका। हेतु बताया गया है नित्य होनेपर हम लोगोंके द्वारा पाये जाने वाले गुणका आधार होने से। अर्थात् जिन गुणोंको हम समझ सकते हैं उनका तो हो आधार और साथ ही हो नित्य। तो जो नित्य हो और हम लोगोंके द्वारा पाये जाने वाले गुणोंका आधारभूत हो वह व्यापक हुआ करता है। दृष्टान्त दिया आकाशका, तो आकाशका कोई गुण हम लोगोंको विदित नहीं हो रहा। तो “हम लोगोंको जो जाननेमें आये ऐसे गुणोंका आधार होनेसे” यह हेतु आकाशमें नहीं पाया जा रहा।

आत्मव्यापकत्वकी सिद्धिके लिये शङ्काकारप्रस्तुत हेतुकी अनेकातिता आत्माको सर्वगत सिद्ध करनेके लिये प्रसक्त हेतुका दृष्टान्त साधनविफल तो है ही, साथ ही यह हेतु अनेकान्तिक दोषसे दूषित है। अनेकान्त दोष उसे कहते हैं कि कुछ दृष्टान्त ऐसे मिल जायें कि जिनमें हेतु तो पाया जाय और साध्य न पाया जाय ? तो वह व्यभिचारी हेतु कहलाता है। जो बात सिद्ध करना है उसकी सिद्ध करनेके लिये जो हेतु दिया है वह हेतु अगर साध्यसे विपरीत अर्थको सिद्ध करने लगे तो व्यभिचारी कहलाता है। आपका हेतु है जो नित्य हो और जिसके गुण हम जानते हो, वह व्यापक होता है लेकिन परमाणु नित्य है। और परमाणुवोका गुण हम जानते हैं, लेकिन परमाणु नित्य है और परमाणुवोका गुण हम जानते हैं, लेकिन वह व्यापक नहीं है। हेतु पाया गया, साध्य नहीं पाया गया तो वह व्यभिचार कहलाता है। परमाणुका कौनसा गुण हम आप लोगोंको जाननेमें आ रहा ? उस गुणको कहेगे पाकज गुण। परमाणुवोके सयोगसे स्कन्धोंमें जो परिणाम बनता है, विगडना, नष्ट होना, क्षीण होना आदिक, ये सब गुण यदि परमाणुमें न होते तो ये भी हमको कैसे दिखते ? तो उन गुणोंके पाये जानेपर भी और नित्य होनेपर भी परमाणु व्यापक नहीं है। इससे यह अनुमान देना गलत हो गया कि जो बुद्धिका आधारभूत द्रव्य हो वह व्यापक है, क्योंकि नित्य होनेपर हम लोगोंके द्वारा ज्ञान गुणका आधार होनेसे। यदि कहो कि परमाणुके पाकज गुण हम लोगोंके प्रत्यक्षमें नहीं आ रहे तो किसी तरह साध्य इन्द्रिय द्वारा स्पष्ट तौरसे प्रत्यक्षमें न आ सके और उसे न मानोगे तो आपका यह अनुमान भी गलत हो जायगा जो अन्य प्रसङ्गमें कहते थे कि पर्वत, नदी, पृथ्वी आदिक किसी कारणपूर्वक है क्योंकि काय होनेसे। तो उनका कार्यपना या कारणही उपलब्धि ये प्रत्यक्ष ही नहीं हैं तो व्याप्ति नहीं बन सकती। इससे यह दोष देना कि जो नित्य होने

पर ज्ञात गुणका आधार होता है वह व्यापक होता है; यह अनुमान गलत होगा। यदि कहो कि हम उसमें बाह्य इन्द्रिय और जोड़ देंगे जो नित्य होनेपर हम लोगोंके बाह्य इन्द्रिय द्वारा ज्ञात गुणका आधार हो ? इससे परमाणुके साथ अभिचार मिट जायगा, क्योंकि परमाणुके गुण बाह्य इन्द्रियोसे नहीं जाने जाते। तो नाई- बुद्ध भी तो बाह्य इन्द्रियोसे नहीं जानी जाती। यो तो तुम्हारी प्रकृत बातमें ही भगडा पड़ गया। जब बुद्धि बाह्य इन्द्रियके द्वारा अज्ञात है तो हेतु ही नहीं पाया गया फिर साध्य क्या सिद्ध करोगे ? और फिर यह बतलाओ कि आत्माका जो नित्य मान रहे हा सो कथंचित् नित्य कहते हो या सर्वथा नित्य कहते हो ? यदि सर्वथा नित्य कहते हो तो घट ाट आदिक पदार्थोंके साथ हेतु ध्वनिचरित हो जाता है। देखो ! घट आदिक पदार्थ कथंचित् नित्य हैं और हम लोगोंके द्वारा उसके गुण पाये जा रहे हैं, लेकिन व्यापक कहाँ है ? यदि कहो कि सर्वथा नित्य कहा है आत्माको तो सर्वथा नित्य तो कुछ होता ही नहीं है। तो आपका यह हेतु ही सिद्ध नहीं हो रहा, फिर उस हेतुके द्वारा आत्माको व्यापक सिद्ध करनेका प्रयत्न व्यर्थ है।

आत्माको सर्वव्यापक सिद्ध करनेका शकाकार द्वारा प्रस्तुत अन्य अनुमान—अब शकाकार कहता है कि आत्मा सर्वव्यापक है, इसका माधक हमारा अन्य और अनुमान सुनो क्योंकि द्रव्य होनेपर अमूर्त है। जो जो पदार्थ द्रव्य और अमूर्त हो वह सर्वव्यापक होता है। शकाकार आत्माको सर्वव्यापक सिद्ध करनेके लिए यह हेतुका समर्थन कर रहा है कि देखो हमारे हेतुमेंदो अंग हैं द्रव्य होना और अमूर्त होना जिसमें द्रव्यत्व व अमूर्तत्व दोनों हो तो वह सर्वव्यापक है। यदि हम केवल उसे केवल द्रव्य कहते तो उसमें दोष आता है, यदि कहते कि आत्मा सर्वव्यापक है द्रव्य होनेसे तो द्रव्य तो घट भी है, पृथ्वी, पहाड़ आदिक है लेकिन ये तो सर्वव्यापक नहीं हैं। तो उसके साथ हमने अमूर्त शब्द लगाया। ये घट पट पवंत आदिक अमूर्त तो नहीं हैं इस लिए इनके साथ दोष न लगेगा। और, यदि हम कहते कि आत्मा सर्वव्यापक है अमूर्त होनेसे, तो इसमें यह दोष दिया जा सञ्जता था कि अमूर्त तो रूप, रस, गंध, स्पर्श भी है। रूप आदिक गुण अमूर्त हैं या गमन आदिक जो कर्म है, क्रिया है वह क्रिया भी अमूर्त है, लेकिन सर्वव्यापक तो नहीं। इस कारण हेतुमें दो बातें कही हैं जो द्रव्य हो और अमूर्त हो वह सर्वव्यापक होता है। जैसे कि आकाश। आकाश द्रव्य है और अमूर्त है, इसलिए सर्वव्यापक है ना। तो यो आत्मा भी अमूर्त और द्रव्य होनेके कारण सर्वव्यापक हो जायगा।

रूपादिमत्त्वलक्षण मूर्तिके अभावको अमूर्त कहनेके विकल्पका निराकरण—अब इसका उत्तर देते हैं कि जो यह हेतु दे रहे हो कि आत्मा द्रव्य है और अमूर्त है इस कारण सर्वव्यापक है तो इसमें अमूर्त शब्दका अर्थ क्या होगा ? अमूर्तका अर्थ तो यह है कि जो मूर्त न हो। और, मूर्तका क्या अर्थ है ? जिसके नियमको अमूर्त

कहा गया । पहिले मूर्त शब्दका ही अर्थ ठीक बना लीजिए । क्या मूर्तका यह अर्थ है रूपादिमान होना अथवा अव्यापी द्रव्यके परिमाण होना ? जैसे मूर्तका निषेध करके सिद्ध कर रहे हो कि आत्मा अमूर्त है तो जिस मूर्तपनेके अभावको अमूर्त कहते उस मूर्तिकपनेका अर्थ क्या है ? क्या रूपादिमान होना अथवा अव्यापी अर्थके बराबर होना ? यदि कहो कि रागादिमान होनेको हम मूर्तिक कहते हैं और फिर उस मूर्तिकता के अभावको हम अमूर्त कहते हैं याने जो रूपादिक मान न हो वह है अमूर्त और अमूर्तका दिया है हेतु तो इस हेतुका मनके साथ अनैकान्तिक दोष आता है, अर्थात् देखो मन द्रव्य है और अमूर्त भी है याने रूपादिमान नहीं है, वैशेषिक सिद्धान्तमे रूप, रस, गंध, स्पर्शके आधार पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु हैं और किसी भी पदार्थमे रूपादिक नहीं पाये जाते, इन चार पदार्थोंके अलावा है गह मन नामका द्रव्य । इस मनमे रूपादिमयता नहीं है तो अमूर्त है मन और नित्य भी माना गया है, लेकिन व्यापक है नहीं इससे मूर्तत्वका अर्थ यह नहीं कर सकते कि जो रूपादिक वाले हो सो मूर्त हैं ।

असर्वगत द्रव्य परिमाणभाव लक्षण मूर्तत्वके अभावके विकल्पका निराकरण - यदि दूसरा पक्ष लोगे कि जो असर्वगत है उस द्रव्यके बराबर होना सो मूर्त है । घट पट आदिक ये असर्वगत द्रव्य हैं, अव्यापी द्रव्य हैं थोड़े-थोड़े क्षेत्रमे रहने वाले पदार्थ हैं । उन द्रव्योंके परिमाण रहने वालेका नाम मूर्तिक है ऐसी मूर्तिक अभाव होनेका नाम अमूर्तत्व है, ऐसा यदि कहते हो तो जरा कोई द्रव्य ऐसा तो बताओ जो आपके यहाँ प्रसिद्ध हो और जिसके परिमाण होनेका नाम मूर्ति कहा जाय । शकाकार कहता है हाँ लीजिए दृष्टान्त । घट पट आदि है, देखो ना घड़ा असर्वगत है, छोटे बड़े फिट डेढ़ फिटके घड़े हुआ करते हैं, तो अव्यापी है ना, सारे आकाशमे घड़ा फैला नहीं और उसके परिमाण बराबर पदार्थको हम घड़ा कहते हैं, तो यह तो मूर्तिक है । कहते हैं कि कैसे तुमने भूत जान लिया कि घड़ा जो है वह अव्यापी द्रव्यके बराबर है याने प्रायः फुट डेढ़ फुटके घेरेके परिमाण वाले हैं तुमने कैसे जान लिया ? शकाकार कहता है कि इसके जाननेमें कोई कठिनाई है क्या ? सामने तो दिख रहे हैं । अव्यापी है घड़ा और उस हीके परिमाणमे घड़ा है उससे दूर है नहीं सो यह तो स्पष्ट नजर आ रहा है । ऐसे ही उपलब्धि हो रही है कि घड़ा अव्यापी द्रव्यके परिमाण है, ऐसा पाया जा रहा है । तो उत्तरमें कह रहे हैं कि अब इस बातपर डटे रहना कि जिसे पाया जाय, जो उपलब्ध है, वही प्रमाण है । आपको यह मजूर है ना कि उस प्रकारकी उपलब्धि प्रमाण है । शकाकार कहता है हाँ हाँ बराबर यह बात प्रमाणभूत है । जिसे पाया जाय वह प्रमाण हुआ करता है । तो कहते हैं कि घड़ेकी तरह आत्मामे भी असर्वगतपना स्वसंवेदन प्रत्यक्षमे सिद्ध है । आत्मा भी अव्यापी देहके प्रमाण पाया जा रहा है और इस कारण आपका अमूर्तत्व हेतु प्रसिद्ध हो गया । क्योंकि अब आपका आत्मा मूर्त बन गया ना ? यहाँ मूर्तिका लक्षण इतना भर किया है शकाकारने कि जो अव्यापी द्रव्यके बराबर हो उसको मूर्त कहते हैं । अब अव्यापी द्रव्यके शरीरके बराबर आत्मा

पाया जाता है । सभी सम्बेदन प्रत्यक्षसे बराबर ज्ञात है सो वह मूर्त बन गया । तुम्हारा हेतु ही असिद्ध हो गया और जब मूर्त हेतु होनेसे असर्वगत सिद्ध होता है तो आत्मा अब सर्वगत सिद्ध नहीं होता, अन्यथा हम कह बैठेंगे कि घटा भी हमारा सर्वव्यापी है । जितना आकाश है समस्त आकाशमे फैला हुआ हमारा घटा है, क्योंकि घटा द्रव्य है और अमूर्त है । आप कहेंगे कि तुम्हारे पक्षमे तो प्रत्यक्षसे वाधा है । घटा कहाँ है अमूर्त ? अमूर्तका यहाँ अर्थ किया जा रहा है असर्वगत द्रव्यके परिमाण न रहना । अव्यापी द्रव्यके परिमाण रहनेका नाम मूर्ति है । ऐसा मूर्तिका लक्षण हृदयमे रखकर अमूर्त कहा जा रहा है सो यह जाना ही नहीं जा रहा । यदि घटमे वाधा आती है तो आत्मामे भी वाधा आती है । इसमें आत्माको अमूर्त सिद्ध करना ही कठिन हो रहा मूर्तिका अभाव है यह सिद्ध नहीं हो पा रहा । न तो रूपादिमानका नाम मूर्ति रहा और न असर्वगत द्रव्यके परिमाण रहनेका नाम मूर्तिक रहा तो आपके अनुमानमे अभी हेतु ही अमिद्ध है उसे पहिले सिद्ध कीजिये ।

असर्वगत द्रव्यपरिमाणरूप मूर्तत्वका निषेध करके आत्माको अमूर्त सिद्ध करनेकी शङ्काकारकी कठिनाइयाँ—शङ्काकार आत्माको आकाशकी तरह सर्वव्यापी माननेके लिये हेतु दे रहा था कि द्रव्य है और अमूर्त है इस कारण आत्मा सर्वव्यापक है । इसमे अमूर्त शब्दपर बहम चल रही है और बहस चलते-चलते यहाँ तक नौबत आई कि शङ्काकारको अमूर्त सिद्ध करना भी कठिन हो गया । आत्मा अमूर्त है, इसका अर्थ क्या है ? क्या अव्यापी अर्थात् थोडोमी जगहमे रहने वाले द्रव्य के बराबर रहनेका नाम अमूर्त है ? इस द्वितीय विकल्पकी सीमासा ही रही है और इसी प्रसङ्ग से शकाकार द्वारा घटकी तरह आत्मा अमूर्त सिद्ध नहीं हो पा रहा असर्वगत द्रव्यपरिमाणलक्षण मूर्तत्वके अभावके विकल्पमें जैसे घट अमूर्त नहीं है इस तरह आत्मा भी अमूर्त नहीं है, मूल विचारसे तो अमूर्त ठीक सिद्ध होता है कि वह भी देह प्रमाण है, पर देह प्रमाणके नातेसे तो अमूर्त नहीं कहा गया, लेकिन दार्शनिक पद्धति में तत्काल जो दोष मिले वह दिया जाता है । यहाँ शकाकार कहता है कि आत्मा सर्वगत है, सर्वव्यापी है इसलिए वहाँ अमूर्तपना तो बन जाता है पर घट आदिकमे अमूर्तपना नहीं होता । घट मूर्तिक है, क्योंकि वह सर्वव्यापक नहीं । जो सर्वव्यापक हो वही अमूर्त होता है । अब देखिये उत्तरमे आत्माको सर्वव्यापी सिद्ध करनेके लिए तो अमूर्तका हेतु देना पडा कि आत्मा अमूर्त है इस कारण सर्वव्यापक है और अब आत्मा को अमूर्त सिद्ध करनेके लिए सर्वव्यापक हेतु दे रहे हो कि 'चूँकि आत्मा सर्वव्यापक है इसलिए अमूर्त है, तो ऐसी कठिन परिस्थितिमें यह बतलाओ कि आत्माके सर्वगतपना किस तरह सिद्ध है ? क्या अन्य हेतुसे या इस ही हेतुसे ? यदि अन्य हेतुसे कहीं तो उसी हेतुसे आत्माको सर्वव्यापी सिद्ध कर लोगे' फिर यह हेतु देनेकी क्या जरूरत है कि 'चूँकि आत्मा द्रव्य है और अमूर्त है इस कारण सर्वव्यापी है । यदि कहो कि इस ही हेतुसे हम आत्माको सर्वगत सिद्ध करेंगे तो अन्योन्याश्रय दोष होगा । जब आत्मा

सर्वव्यापी सिद्ध हो ले तब तो अमृत मिद्ध हो । अमूर्तने मायने मूर्तगना नही होना । मूर्तगनाके मायने अव्यापी द्रव्यके बराबर सम्बन्ध जाना न होना । ऐसा अमूर्तगना तब सिद्ध हो जब आत्मा सर्वव्यापी सिद्ध हो ले । और आत्मा अमृत जिद्ध हो ले तब आत्मा सर्वव्यापी सिद्ध हो । इस कारण यह अनुमान करना कि आत्मा सारे जहानमें एक व्यापक है क्योंकि वह द्रव्य है और अमृत है ।

अमूर्तत्वके अर्थमें दो विकल्प शकावारके अनुमानमें अभी अमूर्ततत्वात् इस ही हेतुको छेड़ा जा रहा है । अमूर्त है आत्मा, इसका क्या अर्थ करोगे ? जिस चीजमें पहिले अ नगा रहता है उसके दो प्रकारके भाव हो जाया करते हैं । जैन--अमनुष्य, मनुष्य मायने तो मनुष्य और अमनुष्यके दो अर्थ हो जायेंगे मनुष्य नही किन्तु और कुछ, एक तो यह अर्थ हो जाता है और एक यह अर्थ है—मनुष्य नही । इससे आगे और कुछ नहीं सोचा जा रहा है । अ मायने नही, मनुष्य मायने मनुष्य, अमनुष्य मायने मनुष्य नही अर्थात् मनुष्यका अस्तित्व, तुच्छाभाव अर्थात् मनुष्यका निषेध करके उसके एब्जमें और कुछ न देखना, इसे कहते हैं प्रसज्यप्रतिषेध । याने जो वान प्रसङ्गमें थी उसका निषेध कर लिया केवल और अमनुष्यका दूसरा अर्थ यह है कि गाय, बैल, घोडा वगैरह सारी चीजें । याने मनुष्य तो नही किन्तु मनुष्यको छोड़ कर बाकी सारी चीजें । तो अमूर्तके भी दो अर्थ हैं—अ मायने नही, मूर्त मायने मूर्त, मूर्तिक न होना, इसके आगे और कुछ नहीं सोचा जा रहा । मूर्तका अत्यन्ताभाव । तो इस विकल्पमें मत् बनानेकी बात हो नही है और एक अमूर्तका अर्थ यह होता—मूर्त नही कि तु इस प्रकार अन्य कुछ । तो तुम अमूर्तका अर्थ क्या करते हो—क्या प्रसज्य प्रतिषेध अथवा अयुंदास ? प्रसज्यप्रतिषेधका अर्थ है कुछ नही, तुच्छ अभाव, मनुष्य नही । अयुंदासका अर्थ है—प्रसक्त तो नही, किन्तु और कुछ । इनमेंसे पहिली बात तो युक्त है नही, याने आत्मा अनूर्त है इसका अर्थ केवल इतना ही लगाना कि मूर्त नही । अर्थात् गाँठमें और कुछ बात नही, कोई सत्त्व नही, किन्तु अभाव ।

मूर्तिके तुच्छ अभावरूप अमूर्तत्वका निराकरण यदि मूर्तिके अभावका तुच्छ अभाव अर्थ करते हो अमूर्त कहकर कि मूर्तका तुच्छ अभाव है तो पहिले जो यह जानो कि तुच्छ अभाव कोई चीज नही होती । काल्पनिक अथवा मात्र कहनेमें आरहा है जैसे मधेके सींग तुच्छ अभाव है, कुछ चीज नही है । गधेके सींगका अभाव बताओ, यह तुच्छ अभाव है ना । सींग अगर गधेके हुआ करते होते तो फिर न होनेसे मना करते ! तो उसके एवजमें कोई चीज बताई जा सकती थी । अब जो जीव ही नहीं है उसका नाम लेकर उसका अभाव कहना इसका तो कुछ अर्थ ही नही । जैसे कहा—घड़ीका अभाव । कमरेमें देखा तो घड़ी मिली नही, तो कहा कि हम अच्छी तरह घड़ी का अभाव देख आये । अच्छा, घड़ीका अभाव आप किस नजरसे देख आये ? अजी, बिल्कुल खास चक्षु इन्द्रियसे देखकर आये ? अब चक्षु इन्द्रियसे घड़ीका अभाव देख



बया । यो घड़ी हुआ करती है कुछ, यह आया ज्ञानमें और उसके अभावसे विशिष्ट हमने सारा कमरा, जमीन, फर्श, वेन्च आदिक सब देख डाले, यह उसका अर्थ हुआ । घटाभाव विशिष्ट पृथ्वीका अर्थ है कि घट नहीं है, पर घट कोई चीज होती है तब उसके न होनेपर उसके एवजमे कुछ भाव बताया जाता है, पर जो चीज नहीं है उसको क्या बताया जाय ? और बताया जायगा तो पशुंदास आ जायगा । सींग तो कुछ होते ही हैं, अब उनको हम गधेपर देखना चाह रहे तो सींगके अभावसे विशिष्ट जो गधेका सिर है वहाँ ही सींगका अभाव है । तुच्छाभाव तो कुछ चीज नहीं है । तुच्छाभाव मान भी लें तो उसको जाननेका कोई उपाय नहीं है इसलिए अज्ञाता सिद्ध हेतु हो गया यह कि आत्मा सर्वव्यापक है अमूर्त होनेसे । तो अमूर्तक' अर्थ क्या है ? मूर्तका तुच्छाभाव । उसका हम ज्ञान नहीं कर पाते तो हेतु अज्ञात रहा ना । तो अज्ञात रहनेसे हेतु अस्तिद्ध हो गया अतथा बतलावो कि मूर्तके अभावके तुच्छाभावको जाननेका उपाय क्या है ? देखिये ये सब बातें अपनी चल रही हैं । आत्माके बारेमे यह पूछा जा रहा है वैशेषिकसे शकाकारसे कि तुम जो आत्माको अमूर्त कहते हो तो उस अमूर्तका अर्थ क्या है ?

अमूर्तत्वके अर्थपरिचयका महत्त्व - इस प्रसंगमें पहिले स्याद्वाद सञ्च न्वित अमूर्तका अर्थ कुछ समझ लीजिए । अमूर्तका अर्थ है रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिक का न होना, और मूर्तका अर्थ है रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिकका होना । जो रूप, रस, गंध, स्पर्श का न होना यह अमूर्त । तुच्छाभाव रूप नहीं है । किन्तु चैतन्य स्वरूपात्मक जो प्रदेश है वह अदेश है मूर्त अभाव रूप । एक अभाव दूसरेके सदाभावरूप हुआ करता है । एक अमूर्तको हम पहिले अपने ज्ञानसे विवेकसे जान सकते हैं और आत्मा को जाननेके लिए दो बातें कास महत्त्वकी सहयोगी हैं एक अमूर्तता, दूसरी—प्रातभास मात्र । आत्माका इन दो रूपोंसे भेद तर ग्रहणमे ले ज्ञान द्वारा कि मैं अमूर्त हूँ, रूप, रस, गंध, स्पर्श वाला नहीं हूँ । इस मूर्ततासे रहिन, किन्तु वास्तविक जिसमें कि जाननेकी अर्थ क्रिया हो रही है, बहुत बड़ा काम चल रहा है जाननेका । जानन बिना एक समय भी नहीं ठहरता । ऐसा जाननेका आधारभूत एक परमार्थ मत् पदार्थ जिसमें रूप, रस, गंध, स्पर्श नहीं ऐसामें अमूर्त आत्मा हूँ । यो अमूर्तनेका ज्ञान करते हुए मोह अहंकार ये सब अमूर्त मन्त्र होते हैं । देखिये अमूर्तका परिचय एक बहुत महत्त्वका परिचय है । यह मैं अमूर्त हूँ इसमे रूप, रस, गंध, स्पर्श शब्द कुछ नहीं है । इसे कोई स्पर्शन, रसना प्राण, शब्द आश्रय जान सकता नहीं । अमूर्त हैं । जब इस मुक्त अमूर्त आत्माका किसी दूसरेसे भिदाव भी नहीं बन सकता लगाव भी नहीं बन सकता तब इस लोकमे मेरे अमूर्त आत्माका मेरे ही स्वरूपको छोड़कर और क्या रहा है ? आत्माके अमूर्तत्वपर दृष्टि खाने देनेमे अहंकार ममकार कैसे व्यस्त हो जाते हैं कि इस दोषके दूर होनेमे विलम्ब नहीं लगता ।

मूर्त देहसे निराले अमूर्त आत्माका द्विवेचन में अमूर्त है, देह भी मैं नहीं रहा। देह मूर्तिक है देहमे जानने देखनेकी वला नहीं है। वेह तो हाड मांस आदिक पवित्र पदार्थोंका ण्ड है। और, फिर हम अमूर्त मुक्त आत्माके चले जानेके बाद इस देहसे कोई रस भी प्यार नहीं करता। खूब दख डालो—कोई शरीरसे प्रेम करता हो तो बताओ ? प्रेमकी बात तो दूर जाने दो, उम शरीरके पास पहुँचनेका भी साहस मुश्किलसे होता है। क्या हो गया ? वही तो शरीर है जिसपरिजब लोग नहलाते थे, कपड़े पहिनाते थे, शीयापर मुलासे थे खाने पीनेकी बहुत पूछ करते थे ? परिचय भी शरीर ही शरीरसे था, आत्माको समझाने वला कौन था ? क्या हो गया अब कि हम अमूर्त आत्माके निकल जानेके बाद इस शरीरके निकट भी कोई आना नहीं चाहता, इसे ग्लानिक योग्य समझा, भयावह समझा, विपत्तिका करने वाला समझा। देर तक पड़ा रहे तो रोगका फैलाने वाला समझा। कितना ही किसीसे प्रेम हो शरीरसे कोई प्रेम नहीं रखता। यह शरीर मुक्त अमूर्त आत्माका कुछ भी नहीं लगता।

आत्माकी व्यापकतापर विचार—देखिये ! इस प्रसङ्गमे भी मोटे रूपसे यह समझ लीजिए कि आत्मा तो सर्वव्यापक है फिर मरण किसका ? जहाँ शरीर है वहाँ आत्मा रहे तो रहा ही है, मरण किस चीजका नाम है ? देहप्रमाण आत्मा जब कभी आयुके क्षयमे देहको छोड़कर चला जाता है उसको मरण कहते हैं, जिसे कुछ विद्वान् वाशानिक लोग आत्माको सर्वव्यापक कहते हैं, उसे इस विधिसे देखो कि हम आप सब आत्माओमे जो स्वभाव है, स्वरूप है, चैतन्य है उसको निरखिये ! और केवल चैतन्यस्वरूप स्वरूपको ही देखते रहिये ! उस निरखनमे न तो आपका व्यक्तित्व रहेगा और न किसी अन्यका व्यक्तित्व रहेगा। एक चैतन्यस्वरूप ही दृष्टिगल होगा। तब वह व्यापक रहा कि न रहा ? जिसकी कुछ खबर ही नहीं हो सकती कि कितना व्यापक रहा ? जिसकी कुछ खबर ही नहीं हो सकती कि कितना व्यापक ! केवल चैतन्यस्वरूपको दृष्टिमे रखकर जो भाव बनता है, जो दर्शन होता है, केवल चैतन्य ज्योतिषे उस दर्शनमे यह खबर नहीं है। उसकी दृष्टिमे तो चैतन्यस सब लवालब भरा पड़ा है कि वह तो व्यापक ही है। अव्यापक कहनेमें दोष है, क्योंकि उसमे सीमा पायी जाती है। व्यापक कहनेमे हमे सीमाकी सुघ लेनेकी आवश्यकता ही नहीं है। यो सम्पाधि भावमें रहने वाले योगी ज्ञानी सम्यग्दृष्टियोंकी समझमें व्यापक है चित्स्वभाव, किन्तु उसे साधारण जनोके प्रति सर्वथा आत्मा सर्वव्यापक है ऐसा कह दिया अथ प्रसिद्ध तो फल इसका यह होता कि जैसे लोग घट पट आदिक पदार्थोंको देखते हैं, इस तरह आत्माको भी देखकर व्यापक मानना चाहते हैं, तो आप समझ लीजिये कि अपने आपको अमूर्त सोचनेका कितना शान्तिप्रद परिणाम निकलता है।

अमूर्तत्वकी भूलकसे अनुभवमे प्रगति—मैं अमूर्त हूँ, इन्द्रियका व्यापार

बन्द किया, चक्षु इन्द्रियका सयत् किया, बन्द किया, अन्य सब इन्द्रियोकी रोक-थाम की और अन्त निरखा अमृत । किसीसे छुवा भी नहीं जाता, किसीसे मिला भी नहीं जाता, कोई उसमें पहिचान भी नहीं डाल सकता कि इन आत्माओंमेंसे यह आत्मा है मेरा । ऐसा सर्वसाधारण ज्ञानदशनसामान्यात्मक चैतन्यस्वरूप अमूर्त आत्मा है इसका कहीं सम्बन्ध है ? कहीं घर है ? उसका विहार तो विकारदशमें तीन लोकमें होता । घर कहीं चिपटेगा ? मुक्त होऊँगा तो ज्ञानबलसे तीन लोकका अधिपति होऊँगा और तब सब ज्ञेयमात्र रहेगा । घर कुटुम्बका जो स्नेह है लगाव है बन्धन है, यही सारी ओट है, जिससे इस प्रभुके दशन नहीं हाते, इसके लिए कि हमें अपने उस अमृत प्रभु स्वरूपके दर्शन हो जायें बड़ा पुरुषार्थ करना है, बहुत अभ्यास करना है, बहुत लगाव रखना है स्वभावमें, उपयोगको अधिकाधिक बसाना है स्वरूपमें, तब परमात्मपदका विकास होगा, सदाके लिए हम सुखी हो जायेंगे ।

ज्ञानसत्सङ्गकी अत्यावश्यकता यहाँ थोड़ी थोड़ी देरकी कल्पित सुखी होनेके लिए विषयप्रसंगोंमें अथवा औद्गलिक ढेरके साधनोंमें नगें तो इसका फल क्या है ? न ये रहेंगे न हम भ्रात्र द रह सकते हैं । ये बाह्य समागम भी न रह सकेंगे और हम भी बरवाद हा जायेंगे, यह स्थिति है । तथ्यभूत अस्तित्वके रुचिया ज्ञानी लोकमें विरले पाये जाते हैं, पर हम जब बहुत पुण्य पाय जने वाले मोहियोमें अधिक बसत हैं तो उस विकल्प कलरुके कारण आत्मासे लगाव रखनेकी हमारी प्रवृत्ति नहीं बन पाती । इसके लिये उन अन्तरने ज्ञानी सतजनोंका अथवा परमात्मस्वरूपका परमात्म-स्वरूपके प्रति जिनप्रतिमा आदिकका स्वाध्यायका हमें आलम्बन अधिक लेना है, तब हमारा यह अरमय वास्तविक अन्त समागम प्रभुदर्शन दे सकेगा, इन बाह्य पदार्थों का लगाव हट सकगा । यहाँ हम आन लोगोका मूल अपर मजाक करने वाला भी कोई नहीं मिल रहा । पिने कैय ? जब सभी उस परतत्त्वमें वैभवमें रुचि रन रहे हैं तो फिर मजाक करने वाला कौन ? पर मजाकके योग्य हैं ये बहुत यथोक जड कुछ नहीं, सार कुछ नहीं, तत्त्व कुछ नहीं, पर उपागमें बिरुलामे वही सारी माया, वही सारा लोक, वही सारी मायाका इस सब कुत्र नजर अ रहे हैं । इस अध्यात्मकी तब तक प्रधानता नहीं होती, इसके रुचिया लाग जब तक आधक न बन पायेंगे तब तक देशमें भी शान्ति नहीं रह सकना । प्रशान्त बानाकरण रहेगा । तो अपने आपको अमूर्तरूप निरखनेका कितना जबरदस्त सुख और तिमर्य प्रभाव पडना है, एक झलकमें एक झटकमें सबसे खूटकर दृष्टिमें तो ल नें कि यह मैं अमृत है ।

चित्स्वरूपमें उपयोगकी समर्पिता उद्यमन इन अमृत अस्तित्वके परिचयका इतना विशेष मत्त्व है कि किन इस अमृत आत्माको सर्वव्यापकमान लेनेके कारण दृष्टि हमारी उतनी लम्ब बन गयी, दग्ग हो गई आकाररूपमें बँग गई कि उस चित्स्वरूपका नगाव मट जाता है सुघ हो नहीं पाती है । एक तो सर्वव्यापिनी दृष्टि

वनानेसे यह हानि है । फिर दूसरी बात हम हम ही में समा जायें, विलीन हो जायें इसका अवसर नहीं रहता । इसका अवसर तब होता है कि मैं अपने आपको चित्स्वरूप मात्र तकेना रहूँ । कितना बड़ा है उसके प्रश्नमें हो न फसूँ केवल मैं चित्स्वरूप हूँ । अब होगा क्या ? यहाँ दो बातें रह गयी उपयोग और चित्स्वरूप । देखिये ! यहाँ भी दो बातें भिन्न-भिन्न नहीं है । भिन्न-भिन्न हो तो समानेकी बात त्रिकाल भी नहीं बन सकती । हमारा उपयोग, ज्ञान चित्स्वभावमें समा जाय यह बात कभी न बन सकेगी । क्योंकि स्वभाव और उपयोग को भिन्न-भिन्न वस्तु मान लिया गया । जलमें ककडे कहाँ समाता है ? आप उत्तर देंगे कि जलसे भरे लोटे में ककड डाल दिया तो ककड जलमें समा तो गया । भरे नहीं समाया । वहाँ भी ककड में जल नहीं, जलमें ककड नहीं । खूब परखलो । दो वस्तुवोका कितना ही घनिष्ट मेल हो जाय, पर समाना ही ही नहीं सकता । आप कहेंगे कि किसी कनस्तरमें खूब राख भरी है और उसमें पानी डाला जाता है तो १०-१२ सेर पानी भी समा जाता है । तो समा जाने दो, इतने पर भी राखमें राख है और पानीमें पानी है । वे दोनों एक दूसरेमें समा नहीं सकते, क्योंकि वे दो पिण्ड हैं । वो उपयोग और आत्मस्वभाव दो पदार्थ होते तो स्वभावमें उपयोगके समानेकी बात बन ही नहीं सकती थी । अतएव चित्स्वभाव व उपयोग भिन्न पदार्थ नहीं, किन्तु चैतन्य स्वभावकी वृत्ति ही उपयोग है और वह उपयोग बाह्यकी ओर लगा हुआ है । उसे आत्माकी ओर अभिमुख करते हैं तब यह उपयोग स्वभावमें समा जायगा ।

स्वरूपमें उपयोगकी समाईका आनन्द — उपयोग स्वभावमें समा जाय, इससे बढ़कर लोकमें कुछ काम ही नहीं । जैसे अन्य परिवारमें अन्य देशवासियोंमें ये मेरे नहीं हैं, ऐसी बुद्धि वनानेसे हमें उनकी ओरसे कोई क्लेश नहीं । क्लेश है हमें उनकी ओरसे जिनको हम समझते हैं कि ये मेरे हैं । यदि वह उपयोगकी समाई स्वभावमें आ जाय तो जैसे हम उन गैरोंको भिन्न मानकर सुखी हो रहे थे वैसे ही अब सबको भिन्न समझ गए, कुटुम्ब आदिककी भी खबर न रहे किसीके प्रति मेरेपनकी कल्पना न बने, तो उपयोगमें ऐसा समानेकी स्थितिमें सकट क्या रहा ? यह बात जिस किसी भी क्षण प्राप्त होनेकी हो तो थोड़ासा और फुगाव लगावो कि एकद्वार हो झलकमें वह स्थिति हमारी प्राप्त हो जाय । इन सब प्रगतियोंके लिए आत्माको अमूर्त चिन्तन करना कितना लाभदायक है ? सोच लीजिये ! एक बहुत बड़ा झटका जगाना है दुनियासे अलग होनेका । मैं अमूर्त हूँ, जिस किसीसे आशा लग रही हो अनेक पुरुषोंसे वे अनेक पुरुष आकर उसकी सेवा करें सेवा करके हैरान करें, बोलकर हैरान करें, अपना स्नेह दिखाकर हैरान करें कोई धमकी देकर हैरान करें और जब वह पुरुष यह कहदे कि हमें अब कुछ मनलभ नहीं, मैं किसीका कुछ नहीं हूँ मैं किसीकी कुछ न सुनूँगा, तो तत्काल ही देखो उनके सनाना मिट गया । तो ये समस्त वैभव सम्पदा आदिक हम आपको सता रहे हैं । जिस कालमें सोचें कि मैं तो अमूर्त

हैं तत्काल उनका सताता ममाप्त हो जाता है । ऐसा महत्त्वशाली अमूर्त द्रव्यपर यह विवाद चल रहा कि सर्वव्यापक आत्मा मानने वाले लोग अमूर्त पहिने सिद्ध कर दें । मूर्तका प्रभाव तुच्छाभाव उसके साथ इन्द्रियका कोई सम्बन्ध नहीं बनता जिससे कि वह जाना जाता है । मूर्तके तुच्छाभावका ग्रहण करनेका कोई तरीका हो नहीं होता ।

मूर्तिके तुच्छाभावके ग्रहणमें प्रत्यक्षकी अप्रवृत्ति— मूर्तके तुच्छाभावको अमूर्त कहनेपर यह आपत्ति बतायी जा रही है कि मूर्तका प्रभाव, तुच्छाभाव किसी प्रमाणसे ज्ञात ही नहीं होता । प्रत्यक्षसे ज्ञात तो यो नहीं होता कि प्रत्यक्ष होता है इन्द्रिय और पदार्थमें सन्निकषसे उत्पन्न । तो यहाँ पदार्थकी जगह माना है तुच्छाभाव तो तुच्छाभाव माण न तो मनका सन्निकष है और न अन्य इन्द्रियका सन्निकष है इस कारण प्रत्यक्षके द्वारा मूर्तका तुच्छाभाव ज्ञात नहीं हो सकता । शकाकार कहता है कि तुच्छाभावके साथ मनका सन्निकष इस तरह सम्भव है कि देखो मन तो आत्मासे सम्बद्ध है ना, मन और आत्माका संयोग सम्बन्ध माना है और आत्माका विशेषण है मूर्तिका प्रभाव । तो अब यहाँपर तुच्छाभावके साथ मनका सम्बद्ध विशेषणभाव नाम का सम्बन्ध बन गया, अर्थात् मन तो सम्बद्ध आत्मासे और आत्माका विशेषण है मूर्तिका तुच्छाभाव । तो यो मनके साथ तुच्छाभावका विशेषणके माध्यमसे सम्बन्ध बन गया । समाधानमें कहते हैं कि तुम्हारी बात कुछ-कुछ युक्त है मक्ती यी अब कि यह तुच्छाभाव आत्माका विशेषण बन जाता, लेकिन तुच्छाभावमें आत्माका विशेषणपना सपन्न नहीं है क्योंकि विशेषण जो कुछ भी होता है वह विशेष्यमें विशिष्ट ज्ञान करने का कारणभूत हुआ करता है । जैसे दंड पुरुषका विशेषण है, जो लाठी लेकर चलता है उस पुरुषका विशेषण दंड क्यों हो गया कि दंडके कारण यह दंडी है यह पुरुष दंडे वाला है, इस विशेष बातका ज्ञान बनता है तो विशिष्ट प्रत्यक्ष हेतु होनेसे दंड पुरुषमें विशेषण बन गया । पर यह तुच्छाभाव तो विशिष्ट प्रत्यक्ष का कारण ही नहीं बन सकता, क्योंकि तुच्छाभावमें कुछ नहीं ऐसे प्रभाव मात्रमें कोई भी शक्ति नहीं पायी जाती । और अगर शक्ति पायी जाय तुच्छाभावमें तो वह तुच्छाभाव कहाँ रहा । भाव-स्वरूप बन गया । जिस जिसमें शक्ति पायी जाय वह तो भावस्वरूप होता, क्योंकि शक्ति पायी गई, अर्थक्रिया होने लगी । अर्थक्रिया होना ही तो परमार्थसत्ता लक्षण है, परमार्थ सद्भूत पदार्थका लक्षण अर्थक्रियाकारिताको छोड़कर अन्य कुछ नहीं हो सकता । कोई यह कहे कि सत्ताके सम्बन्ध होने रूप लक्षण बन जायगा । पर-मार्थ सत्ते सत्ताका सम्बन्ध होता है तो परमार्थ सत्ताका लक्षण हुआ सत्ता सम्बन्ध तो उसका उत्तर सुनिये, सत्ता सम्बन्धसे सत् होनेकी बात युक्त नहीं है, क्योंकि सत्ता अन्नग है, पदार्थ जुदा है और फिर सत्त दोनोका सम्बन्ध बनता है ये सब हेतुकी बातें हैं, जो स्वयं सत् नहीं है याने असत् है उसमें सत्तासम्बन्ध कैसा ? यदि असत्में सत्तासम्बन्ध बने तो सारेविशेषण भी सत्सम्बन्धित हो जावें ।

विशेष्यमे प्रवृत्तिके लिये विशेषणके ज्ञात होनेकी अनिवार्यता—और भी सुनो ! जो ज्ञात हो वही विशेषण बन सकता है, क्योंकि अज्ञात विशेषण वाली बुद्धि विशेष्यमे प्रवृत्त नहीं होती । जैसे कहा—नील कमल, तो नील ज्ञात हो तब तो कमलका विशेषण बनाया जाय । विशेषणका ज्ञात होना अनिवार्य है । यहाँ बना रहे हो तुच्छाभावको आत्माका विशेषण, सो ज्ञात तो होना चाहिये ना । यदि कहो कि ज्ञात है तुच्छाभाव तो इतरेतराश्रय दोष होता है । इस तरह कि आत्मासे सम्बद्ध इन्द्रियके द्वारा, मनके द्वारा मूर्तत्वका अभाव जब ज्ञात सिद्ध होने लगे तो आत्माका विशेषण बने, यह तुच्छाभाव और जब मूर्तत्वका अभावरूप तुच्छाभाव आत्माका विशेषण सिद्ध हो ले तो आत्मसम्बद्ध मनके द्वारा तुच्छाभाव ग्रहण सिद्ध हो । यदि कहो कि आत्मा स्वयमेव असर्वगत द्रव्यके परिमाणके सम्बन्धसे रहित सिद्ध है याने आत्मा अव्यापी द्रव्य परिमाण सम्बन्धसे रहित है । तब तो स्वय ही मान लो आत्मा को सर्वव्यापक । फिर मूर्तत्वका अभाव है, अमूर्त है आदिक विशेषण देनेसे क्या फायदा ? और, यदि कहो कि असर्वगत द्रव्य परिमाणके सम्बन्धसे विकल नहीं है तो फिर उसका अभाव कहाँ रह सका जिससे कि विशेषण बन जाय ! प्रयोजन यह है कि आत्मामे मूर्तत्वका अभाव तुच्छाभावरूप मानो और उस तुच्छाभावको मूर्तत्वके प्रतिषेधको, प्रसज्यप्रतिषेधको आत्माका विशेषण मानो और आत्माका मनसे है सम्बन्ध, तो इस तरह मनक द्वारा यह तुच्छाभाव जान लिया गया यह बात कहो तो ये सारा बातें श्रुत हैं ।

आत्मा और तुच्छाभावके साथ विशेषणीभाव सम्बन्धके सम्बद्धता की असिद्धि — और, भी सुनो आत्मा और तुच्छाभावका जो विशेषणी भाव सम्बन्ध माना है तो क्या आत्मा और तुच्छाभावके साथ विशेषणी भाव सम्बन्ध सम्बद्ध है या असम्बद्ध है । यदि कहो कि सम्बद्ध है तो जैसे आत्मामे अमूर्त है इस प्रकारके विशिष्ट विज्ञानका विधान करनेसे आत्माका 'मूर्तत्वका अभाव' विशेषण बन गया तो इस प्रकार विशेषणी भाव भी इस विशिष्ट प्रत्ययका जनक बन गया कि आत्मा विशेष्य है और मूर्तत्वका अभाव विशेषण है तो यो विशेषणी भाव सम्बन्ध भी विशेषण बन गया, समवाय वाला बन गया, क्योंकि गुण और गुणीके सम्बन्धको समवाय कहा है । याने अब यह परम्परा बढ़ गयी कि आत्माका विशेषण है मूर्तत्वका अभाव, तुच्छाभाव और और इन दोनोंमे याने विशेष्य विशेषणोंमें है विशेषणी भाव सम्बन्ध सो यो ही विशेष्य विशेषण और विशेषणीभावका भी अब अन्य विशेषण बनेगा क्योंकि आत्माका तुच्छाभावके साथ विशेषणीभाव सम्बन्ध है, इसमें भी विशिष्ट ज्ञान बना तब उसके लिए विशिष्ट ज्ञानका हेतुभूत कोई दूसरा सम्बन्ध मानो यो अनवस्था दोष आता है ।

आत्मा और तुच्छाभावके साथ विशेषणीभावको असम्बद्ध माननेपर अभीष्टकी असिद्धि—यदि कहो कि आत्मा और तुच्छाभावके साथ विशेषणी भाव

सम्बन्ध असम्बद्ध है तो जब असम्बद्ध है विशेषणी भावपना तो विशेषण और विशेष्य रूपसे माने गए आत्मा और तुच्छाभावमे विशेषणी भाव कैसे बन बैठेगा । यह विशेषणी भाव सम्बन्ध आत्मा और तुच्छा भावका है यह कैसे मान लिया जय ? जिससे कि उस आत्माके विशिष्ट प्रत्ययका प्रादुर्भाव हो या सम्बन्ध हो । घटनाओं कि किस विधिसे यह तुमने जाना कि यह विशेषणी भाव आत्मा और तुच्छा भावका है ? यदि कहो कि विशिष्ट प्रत्ययकी उत्पत्ति होनेमें जाना तब तो ईश्वर, काल आदि श आदिक भी विशिष्ट ज्ञानकी उत्पत्तिमे निमित्त कारण बहे तो वे सब भी आत्माएँ और तुच्छा-भावके विशेषणी भाव बन बैठे । तो जब सम्बन्ध नहीं मान रहे विशेषणी भावका आत्मा और तुच्छाभावके साथ तो ये सब आपत्तियाँ आती हैं । यह विशेषणी भाव आत्मा और तुच्छाभावका है, इसके जाननेका अब कोई उपाय नहीं रहा । यदि कहो कि यद्यपि विशेषणी भावका आत्मा और तुच्छाभावके साथ सम्बन्ध नहीं है तो भी कल्पनासे जाना जाना जाता है कि विशेषकी भाव आत्मा और तुच्छाभावका है । तो समाधानसे कहते हैं कि तो भावका अभाव व समवायी दो पक्षोंका समवाय भी कल्पनासे हुआ मान लो, तब फिर विशेषणीभावकी कल्पना करना व्यर्थ है । तो यो आत्मामें मूर्तत्वके अभावरूप, तुच्छाभावको जाननेका उपाय प्रत्यक्ष नहीं बन सकता ।

मूर्तत्वके तुच्छाभावका अनुमानसे भी अग्रहण—अब प्रत्यक्षसे आत्मामें मूर्तत्वका अभाव जो कि इस विकल्पमे तुच्छाभाव माना है ज्ञात नहीं हो सकता, तब आत्माके मूर्तीभावकी अनुमानसे भी नहीं जान सकते, क्योंकि जब प्रत्यक्षसे ही कुछ नहीं जाना गया तो अनुमान कैसे जग सकता है ? कोई बात प्रत्यक्षसे जानो जाय तब अप्रत्यक्ष साध्यकी सिद्धि भी की जा सकेगी । सो जब मूर्तका तुच्छाभाव प्रत्यक्षसे ज्ञात नहीं तो व्याप्ति ही न बन सकेगी, अनुमान क्या बनेगा ? शङ्काकार कहता है कि लो यह है अनुमान । आत्मा अमूर्त है, इस प्रकारकी बुद्धि भिन्न अभाव निमित्तक होती है तुच्छाभाव निमित्तक होती है, क्योंकि अभाव विशेषण वाल भावविषयक बुद्धि होनेसे जैसे भूतल अघट है, घटरहित है, यह बुद्धि भिन्न अभावनिमित्तक है । समाधान करते हैं कि यह भी असार बात है, क्योंकि तुच्छरूप अभावका विशेषणपना ही सिद्ध नहीं हो रहा । अभाव प्रमाणके विचारके समय अभावके हेतु उदाहरण आदिक सभी खण्डित कर दिये गये हैं इसलिये अभाव विषयक कुछ भी सिद्धि नहीं हो सकती । तो यों मूर्तत्वका अभाव प्रसज्यप्रतिषेधरूप न बन सका, जिससे कि अमूर्तत्व हेतु देकर आत्माको सर्वव्यापक सिद्ध कर सको ।

असर्वगत द्रव्यपरिमाण सम्बन्धरूप मूर्तत्वके अभावको पयुंदासरूप होनेकी भी असिद्धि—शकाकार कहता है तब तो फिर अमूर्त शब्दमें मूर्तके अभाव का अर्थ पयुंदास मान लो अर्थात् मूर्तत्वका अभाव यानि अन्यके सद्भाव रूप । उत्तरमें कहते हैं कि पयुंदास माननेपर भी इस विकल्पमे बात नहीं बनती, क्योंकि असर्वगत

द्रव्य परिमाण सम्बन्धरूप भूतत्वनेसे अन्य जो हो उसे - कहा यहाँ अमूर्त सो उसका अर्थ हुआ सर्वगत द्रव्यके परिमाणमे, परममहत्त्वमे सम्बन्ध होना सो यह किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं है, याने असर्वगत द्रव्यके परिमाण होता ऐसा अमूर्तत्वना किसी भी परमाणसे सिद्ध नहीं है इस कारण आपका हेतु असिद्ध है और यह अनुमान फिर इस हेतुसे बन ही नहीं सकता कि आत्मा सर्वगत है क्योंकि अमूर्त होनेसे ।

आत्माको सर्वगत सिद्ध करनेके लिये शकाकारका अन्तिम अनुमान शकाकार कहता है कि आत्माको सर्वव्यापक सिद्ध करने वाला अब हमारा आखिरी एक अनुमान और सुन लीजिएगा । आत्मा व्यापक है, क्योंकि वह मन नहीं है और अस्पर्शवान द्रव्य है । यह आत्मा स्पर्शरहित द्रव्य है । जिसका स्पर्श न हो सके, जिसमे स्पर्शगुण नहीं है ऐसा तो है यत्र द्रव्य और मन है नहीं अत आत्मा सर्वगत है । 'केवल स्पर्श रहित द्रव्य होनेसे' इतना ही कहते तो मनके साथ व्यभिचार होता था कि स्पर्शरहित द्रव्य तो मन भी है किन्तु वह व्यापक नहीं है इस लिए हेतुमे यह कहा है कि जो मन तो है नहीं और स्पर्शरहित द्रव्य है ऐसा यह आत्मा है इस कारण व्यापक है आकाशकी तरह । जैसे कि आकाश अस्पर्शवान द्रव्य है । उसमे स्पर्श नहीं और द्रव्य है ही तो देखो, वह व्यापक हुआ ना । तो इसी प्रकार आत्मा भी अस्पर्शवान द्रव्य होनेसे व्यापक हो जायगा ।

शकाकारके हेतुमे कथित अस्पर्शवत् शब्दके अर्थकी असिद्धि — उक्त शङ्काके समाधानमे कहते हैं कि यहाँ भी स्पर्श वाला नहीं ऐसा द्रव्य है आत्मा इस कथनमे जो अस्पर्शवान् शब्द कहा है तो जिसमे अ लगा है, न का प्रयोग है उसके तो दो अर्थ होंगे ना प्रसज्यप्रतिषेध और पर्युदास । स्पर्शवाला नहीं क्या इसका इतना ही मतलब है कि 'नहीं है' तुच्छाभाव, या यह मतलब है कि स्पर्श वाला तो नहीं, किन्तु है कुछ और । और प्रसज्यरूप कहोगे तो जैसे अमूर्तमे प्रसज्यके प्रतिषेधका निराकरण किया है वही निराकरण यहाँ बनेगा । पर्युदास कहोगे तो अमूर्तके पर्युदास अर्थमें जो दोष दिया था वे दोष यहाँ आयेंगे, इस कारण तुम्हारा यह हेतु ही सिद्ध नहीं होता । फिर उससे तुम आत्माको व्यापक क्या सिद्ध करोगे ?

शङ्काकारके कथित अस्पर्शवद्द्रव्यत्व हेतुमे अनेकान्तिकताका दोष — अब दूसरी बात देखिये ! आपका हेतु सदिग्ध अनेकान्तिक है अर्थात् जो अनुमान बनाया जाय उसमे जो हेतु दिया जाय वह हेतु अगर उल्टी ही बात सिद्ध करे, तब तो रहता है वह विरुद्ध और हेतु उल्टा भी सिद्ध करे, सीधा भी सिद्ध करे तो उसे कहते हैं सदिग्ध अनकान्तिक । शङ्काकारका अनुमान यह है कि आत्मा सर्वव्यापक है क्योंकि वह अस्पर्शवान द्रव्य है, याने स्पर्शवान नहीं है और फिर द्रव्य है । तो देखिये ! अस्पर्शवान द्रव्यपन आकाशमे भी है और आकाश व्यापी है, यहाँ तो सही बात घट



जायगी कि जो अस्पर्शवान् द्रव्य होता है वह व्यापक ही होता है । मगर मन ऐसा है कि अस्पर्शवान् द्रव्य तो है, मनका भी स्पर्श नहीं होता और द्रव्य है लोकन वह व्यापी नहीं है आकाश की तरह सर्वव्यापक मन नहीं माना गया । मन तो अणुमात्र छोटा है, तो अब यह सदेह हो जाता है कि आत्मामें जो अस्पर्शवान् द्रव्यपन पाया जा रहा है वह क्या आकाशकी भांति व्यापित्वको सिद्ध करता है या मनकी भांति अव्यापित्व को सिद्ध करता है । अब हेतु सीधी और उल्टी दोनों वानोकी सिद्धि करनेमें सदेह डाल रहा है । शङ्काकार कहता है कि सदेहकी इसमें क्या वान है ? हमने तो पहिल ही कह दिया कि मन तो हो नहीं और अस्पर्शवान् द्रव्य हो, तो कहते हैं कि कहनेसे क्या होता ? जब अनेकान्तिक दोष आ रहा था उससे बचनेके लिए ही तो तुमने कह दिया । कोई कुछ बात कहे और उस बातका जिस एकमें दोष आये तो उसको कहदे कि यह न होकर फिर यह बात हो, तो यह तो कपटमरी बात है, दोष उचानेकी बात है, इससे दोष तो न बच जायगा । मानलो, कहोगे कि मनसे अब अपना ज़िम्मे हा और अस्पर्शवान् द्रव्य हो वह हेतु बनाया याने मनमें अन्यत्व विशिष्ट अस्पर्शवान्को हेतु कहा, वह मनमें पाया नहीं जाता । मन न हो और अस्पर्शवान् द्रव्य हो उतना पूरा हेतु कहा है और वह पूरा हेतु मनमें नहीं पाया जाता, इसलिए सदेहकी क्या गु जाइश ता समाधानमें पूछते हैं कि यदि यह बात है कि मनसे अन्यत्व विशिष्ट अस्पर्शवान् द्रव्य हो तो व्यापक सिद्ध होगा तब तो निश्चिन अनेकान्त होगया । पहिले तो हम सदिग्य अनेकान्तिक कहते थे कि अस्पर्शवान् द्रव्यपना होनेपर क्या आत्मा आकाशकी तरह व्यापी सिद्ध हो जाय या मनकी तरह अव्यापी सिद्ध हो जाय । पहिले तो साँची और उल्टी सिद्धि होनेका सदेह बनाते थे । अब तो बिल्कुल उल्टा निश्चित अनेकान्त हो गया, क्योंकि मनसे व्यभिचार आता था, इसीलिए तुम मनको ढटानेकी बात कह रहे हो कि मन तो न हो और अस्पर्शवान् द्रव्य हो तो तुम्हारे ही कहनेसे यह सिद्ध होगया कि मनमें दोष आता है । जब तुम कह रहे हो कि मन तो हो नहीं और अस्पर्शवान् द्रव्य हो, तो यहाँ निश्चित अनेकान्तिक दोष आया, तो आत्मा आत्माको व्यापक नहीं मान सकते । किसी भी प्रमाणसे आत्मा सर्वगन्पनेकी सिद्धि नहीं होनी इस कारण जैसे कि सब लोगोको प्रतीतिमें आ रहा है सीधा स्पष्ट जान रहे हैं, मानलो कि आत्मा असर्वगत है, जिसको जिन प्रकारका देह मिला है वह आत्मा अपने देहके परिमाणमें रहता है यह प्रतीतिसिद्ध बात है । आत्मामें जो सुख दुःख आदिक उत्पन्न होते हैं वे आत्म प्रदेशमें ही परिममाण हैं प्रदेशमें बाहर नहीं दृष्टा करते । तो स्वसम्बेदनसिद्ध बात है कि आत्मा अव्यापी है ।

शरीरको अव्यापी माननेपर शकाकार द्वारा मुक्त्युपायके अभावका उपालम्भ—अब शकाकार कहता है कि आत्माको अव्यापी माननेपर कि थोड़ी जगह ही रहता है, आत्मा सर्वगन् नहीं है ऐसा अनर्वाग माननेपर तो बहुत बड़ा दोष आयगा । क्या दोष आयगा ? सो सुनो ! (शकाकार कह रहा है) आत्मा तो मान

लिया गया अव्यापी, थोड़े परिमाण वाला, थोड़ी जगह घेरने वाला । अब उस आत्मा के साथ जिन शरीर परमाणुओंका सयोग 'बनाता' है वे शरीरपरमाणु हैं बहुत दूर दूर, दूसरी दिशामें, दूसरे देशमें रहनेवाले परमाणुओंके साथ अब इस आत्माका एक साथ सयोग तो नहीं हो सकता । यदि आत्माको सवगत मानते, पूरे आकाशमें फैला हुआ है तो जहाँ भी शरीरके रचने वाले परमाणु होते उनका आत्मामें सयोग तो कलाता ही । अब मान लिया आत्माको अव्यापी थोड़ेसे क्षेत्रमें रहने वाला तो अब उस आत्माके साथ भिन्न दशा और देशमें रहने वाले परमाणुओंके साथ एक साथ सयोग नहीं हो सकता । और, जब शरीरारम्भक परमाणुओंके साथ आत्माका सयोग न हो सका तो उन परमाणुओंमें आद्य कर्म न बन सकेगा । आद्य कर्म कहते हैं—शरीरको रचने वाले परमाणुओंका शरीरके उत्पन्न होनेकी जगहपर गमन करना । जिस जगह पर शरीर रचा जाना है उस जगह शरीरारम्भक परमाणुओंका गमन होना इसे कहते हैं आद्य कर्म याने पहिला काम । शरीर बननेके लिए पहिला काम यह होता है कि शरीरको रचने वाले परमाणुओंका गमन हो । सो अब आत्माको तो मान लिया तुमने अव्यापी । उसके साथ दूर देशके रहने वाले शरीर परमाणुओंका सयोग है नहीं, तो सयोगके बिना वह शरीर अणु कैसे खिचकर शरीरकी उत्पत्तिकी जगहपर आ सकेगा, तो जब उन शरीर आरम्भक परमाणुओंमें आद्य कर्म न हो सका तो अन्त्य सयोग भी नहीं हो सकता । अर्थात् शरीरको रचना हो रही है और हो गयी, ऐसा व्यपदेश जिस सयोगके बाद होगा उस सयोगका नाम है अन्तिम सयोग कि अब शरीर पूरा उत्पन्न हो गया । तो जब उन शरीर आरम्भक परमाणुओंमें गमन ही नहीं हो सक रहा तब फिर शरीरका कार्य कैसे बने ? अन्तिम सयोग कैसे बनेगा ? और जब अन्तिम सयोग न बन सका तो तन्निमित्तक शरीरकी उत्पत्ति कैसे होगी ? न तो शरीरके रचने वाले परमाणु आ सके, न उनका सयोग हो सका तो फिर शरीर बनेगा ही कैसे ? और, जब शरीर नहीं है आत्माके पास तो आत्माका और शरीरका सम्बन्ध ही न रहा । और जब आत्माका शरीरसे सम्बन्ध न रहा तो इसके मायने है कि सदा आत्मा मुक्त है । फिर तो मुक्तिका कोई उपाय करनेकी जरूरत भी न रही । बिना उपायके सहज ही आत्माका मोक्ष मान लेना चाहिए । इससे इतने बड़े दोषको टालनेके लिये तुम्हें सीधा मान लेना चाहिए कि आत्मा सर्वव्यापक है । आत्मा जब सर्वव्यापक है तो जहाँ से शरीरके रचने वाले परमाणु आयेंगे वहाँ भी आत्मा है, सो उन परमाणुओंका आत्माके साथ सयोग है । उस सयोगकी वजहसे वे परमाणु खिच करके शरीर बनने की जगहमें आ जायेंगे । फिर अन्तिम सयोग भी बन जायगा, शरीर भी बन जायगा, सम्बन्ध भी हो जायगा, फिर उपायकी जरूरत भी महसूस होगी कि किस तरहसे मुक्ति बने ? तो आत्माको अव्यापी माननेपर यह दोष आता है कि तब तो फिर आत्माका सदा ही मोक्ष अनुपाय सिद्ध हो जायगा ।

आत्माको अव्यापी माननेपर मुक्त्युपायके सिद्ध हो सकनेका समाधान

उक्त शकाके सम ध्यानमें कहते हैं कि जो तुम दोष दे रहे हो कि फिर आत्माका सदा हो मोक्ष हो जायगा । गो यह दोष तब लगे जब कि यह नियम हो कि जो पदार्थ जिससे संयुक्त हो वह पदार्थ उसके प्रति ही गमन करता है, पर यह नियम नहीं है । दूर दूर भी चीज हो, फिर भी यथायोग्य जिसका जिक्र के प्रति गमन होनेकी बात है गमन हो जाता है । जैसे चुम्बक पत्थर लोहेसे कितना ही दूर है, लेकिन लोहेका चुम्बकके प्रति उत्सर्पण हो जाया करता है । तब यह तो नियम न रहा कि जो चीज जिसके पास जाय वह उससे संयुक्त हो तब हो जाय । इस कारण यह उपालम्भ देना कि आत्माको सर्वव्यापक न मानोगे तो इस तरह मोक्षका उपाय रचनेका अभाव हो जायगा । यह उपालम्भ अयुक्त है ।

आत्माको सर्वगत माननेपर शरीरपरिमाणके अनियतत्त्व और अपटे-पनका प्रसङ्ग — शकाकारको अब यह बताया जा रहा है कि आत्माको अव्यापी माननेपर यह सामने आपत्ति खड़ी हो जाती है कि आत्माको तो मान लिया सर्वव्यापक, पूरे आकाशमें फैला हुआ तो उस आत्माका तो सारे आकाशमें रहने वाले शरीर आरम्भक (शरीरके रचने वाले) परमाणुबोके साथ सम्बन्ध है, तब आत्मा पूरा व्यापक है तो परमाणु और कहाँ रहेंगे ? जिन परमाणुबोसे शरीर रचा जायगा, जहाँ है वही आत्मा है । तो आत्माके साथ शरीरारम्भक परमाणुबोका एक साथ सम्बन्ध है, उसमें क्रमकी बात नहीं रहो क्योंकि आत्मा है पूरा फैला हुआ और शरीर के रचने वाले परमाणु सदा हैं, वही हैं, तब वे परमाणु शरीरकी रचनाके लिए आ रहे हैं तो सारे ही भिचकर आ जायें तब फिर नहीं मालूम कितना बड़ा शरीर बन जायगा । अभी तो विश्वास है कि मनुष्यका शरीर बनता है तो पाँच या सवा साढ़े पाँच फिटका बनता है फिर पता नहीं कि गर्भमें हाँ, पेटमें ही वस्त्रिका शरीर कहीं हाथी जैसा न बन बैठे ! तब सप्तरकी बिडम्बना हो जायगी, मनुष्यकी परख भी न हो सकेगी और फिर बनते-बनते आकाश बराबर बन जाय, पर आकाश बराबर न बने इसके लिये तो कह सकते हो कि वे परमाणु भिच-भिचकर लोहपिण्डवत् कुछ थोड़ीसी जगहमें आ सकते हैं, लेकिन यहाँ तो बिडम्बना हो जायगी कि मनुष्यका शरीर कहीं हाथी जैसा न बन बैठे ! जैसे लोग इस विकल्पमें रहते कि इसके बच्चा होगा या बच्ची होगी ? कोई ऐसा भी विकल्प कर सकता कि कहीं न बच्चा हो न बच्ची हो नपुंसक ही कहीं हो जाय, पर कोई ऐसा सदेह तो नहीं कर बैठता कि पता नहीं मनुष्यो जैसा बच्चा होगा या हाथी जैसा ? यदि ऐसा होने लगे तो फिर रचनाका कोई परिमाण ही अदोषमें न आ सकेगा । और, जब आत्मा अव्यापी है तो उसका जैसा श्रष्टृ है उसके अनुसार शरीरारम्भक परमाणुका संयोग होगा और उस जातिके अनुसार जिस प्रकार जाति नामकर्मका उदय है, शरीर नामकर्मका उदय है उसके अनुसार रचना बन जायगी ।

अदृष्टापेक्ष होकर शरीरारम्भक अणुओंमें आद्यकर्म होनेसे विडम्बना के अभावका शङ्काकार द्वारा कथन और उसके समाधानमें तीन विकल्पोंमें अदृष्टापेक्षाके अर्थकी पृच्छा—शकाकार कहता है कि आत्माको सर्वव्यापक मानने पर सभी जगह शरीरके रचने वाले परमाणुओंका सयोग होनेसे न जाने कितना बड़ा शरीर बन बैठे ऐसा सन्देह मत करो, ऐसा डर भी मत मानो, क्योंकि उन परमाणुओं का सयोग आत्माके भाग्यकी अपेक्षा रखकर ही अपनेमें सयोगी परमाणुओंका आद्य कर्म रचेंगे अर्थात् आत्माका यद्यपि समस्त अणुओंके साथ सयोग है फिर भी भाग्य जैसा होगा, अदृष्ट जैसा होगा उसकी अपेक्षासे ही अपने सयोगी परमाणुओंमेंसे कुछ परमाणु आयेंगे, सब न आयेंगे इस कारण शरीर न जाने कितना बड़ा बन बैठे ? यह सन्देह यह डर मत करो । तो समाधानमें पूछते हैं कि आत्मा और परमाणुओंका सयोग अदृष्टकी अपेक्षा रखकर आद्यकर्म रचते हैं अर्थात् परमाणुओंका गमन कराते हैं जहाँ कि शरीर बनना है वहाँपर, तो उसमें जो अदृष्टकी अपेक्षाकी बात कह रहे हो सो उसका अर्थ क्या है यह बतलावो ? आत्मा और शरीरारम्भक परमाणुओंके सयोग में भाग्यकी अपेक्षा की, इस कारणसे उस सयोगने कुछ परमाणुओंको तो भेजा जहाँ शरीर बनता है कुछ न भेजा तो अदृष्टकी अपेक्षाका अर्थ क्या है ? भाग्यकी अपेक्षा करनेका क्या यह मतलब है कि एकार्थ समवाय होता अर्थात् एकार्थ आत्मा याने जिस आत्मामें समस्त परमाणुओंका सयोग है उस ही आत्मामें भाग्यका सम्बन्ध होता इसे कहते हैं एकार्थसमवाय । जैसे रूप और रसका एकार्थसमवाय है, याने जिस फल में रूप रह रहा है उस ही फलमें रस रहा है तो रूप और रस इन दोनोंका आधार एक है, इसको कहेंगे एकार्थसमवाय । तो क्या अदृष्टकी अपेक्षा करनेका यह अर्थ है कि आत्माका और परमाणुओंका सयोग तो पहिलेसे ही है, अब उसी आत्म में अदृष्ट आ जाय भाग्यका सम्बन्ध और आ जाय तो एकार्थसमवाय हो जायगा, और तब कुछ परमाणु शरीर रचे जानेकी जगह पर आ जायेंगे । क्या अदृष्ट आत्माका यह अर्थ है ? अथवा आत्मा सर्वव्यापी है, इसी कारण समस्त शरीर परमाणुओंका सयोग एक साथ है, अब अदृष्ट जरा उपकार और करदे, भाग्य थोड़ासा कुछ इस सयोगका उपकार करदे, कोई विशेषता लादे तब फिर ये परमाणु उस शरीर रचे जानेकी जगह पर पहुँच जायेंगे । क्या अदृष्टापेक्षा अर्थ उपकार है या फिर एक साथ ही आद्य-कर्मको उत्पन्न करना यह अदृष्टापेक्षा अर्थ है । अर्थात् आत्मा है सर्वव्यापक, और इसी कारण जिन परमाणुओंसे शरीर रचा जायगा उन सब परमाणुओंके साथ आत्माका है एक साथ सयोग आद्यकर्मको उत्पन्न करना है याने जिन परमाणुमें शरीर बनता है उन परमाणुओंका गमन कराता है—जावो तुम शरीर बनो । तो सयोगने उन परमाणुओंमें आद्यक्रिया करायी, सो केवल उस सयोगने नहीं करायी, किन्तु साथ ही साथ भाग्यने भी उन परमाणुओंमें क्रिया करायी, अर्थात् सयोगके साथ भाग्यने उन परमाणुओंका गमन कराया कि तुम जाओ और शरीर बन जावो इन तीन प्रकारके विकल्पों

उक्त शकाके सम ग्राममें कहते हैं कि जो तुम दोष दे रहे हो कि फिर आत्माका सदा हो मोक्ष हो जायगा । या यह दोष तब लगे जब कि यह नियम हो कि जो पदार्थ जिससे संयुक्त हो वह पदार्थ उसके प्रति ही गमन करता है, पर यह नियम नहीं है । दूर दूर भी चीज हो, फिर भी यथायोग्य जिसका जिसके प्रति गमन होनेकी बात है गमन हो जाता है । जैसे चुम्बक पत्थर लोहेसे कितना ही दूर है, लेकिन लोहेका चुम्बकके प्रति उत्सर्पण हो जाया करना है । तब यह तो नियम न रहा कि जो चीज जिसके पास जाय वह उससे संयुक्त हो तब ही जाय । इस कारण यह उपालम्भ देना कि आत्माको सर्वव्यापक न मानोगे तो इस तरह मोक्षका उपाय रचनेका अभाव हो जायगा । यह उपालम्भ असुक्त है ।

आत्माको सर्वगत माननेपर शरीरपरिमाणके अनियतत्व और अपट-पनका प्रसङ्ग — शकाकारको अब यह बताया जा रहा है कि आत्माको अव्यापी माननेपर यह सामने आपत्ति खड़ी हो जाती है कि आत्माको तो मान लिया सर्वव्यापक, पूरे आकाशमें फैला हुआ तो उस आत्माका तो सारे आकाशमें रहने वाले शरीर आरम्भक (शरीरके रचने वाले) परमाणुवोके साथ सम्बन्ध है, तब आत्मा पूरा व्यापक है तो परमाणु और कहाँ रहेंगे ? जिन परमाणुवोसे शरीर रचा जायगा, जहाँ है वही आत्मा है । तो आत्माके साथ शरीरारम्भक परमाणुवोका एक साथ सम्बन्ध है, उसमें क्रमकी बात नहीं रहो क्योंकि आत्मा है पूरा फैला हुआ और शरीरके रचने वाले परमाणु सदा हैं, वही हैं, तब वे परमाणु शरीरकी रचनाके लिए आ रहे हैं तो सारे ही बिचकर आ जायें तब फिर नहीं मालूम कितना बड़ा शरीर बन जायगा । अभी तो विश्वास है कि मनुष्यका शरीर बनता है तो पाँच या सवा सड़ें पाँच फिटका बनता है, फिर पता नहीं कि गभमें ह', पेटमें ही बच्चेका शरीर कहीं हाथी जैसा न बन बैठे ! तब ससारकी विडम्बना हो जायगी, मनुष्योको परल भी न हो सकेंगे और फिर बनते-बनते आकाश बराबर बन जाय, पर आकाश बराबर न बने इसके लिये तो कह सकते हो कि वे परमाणु भिन्न-भिन्नकर लोहपिण्डवत् कुछ थोड़ीसी जगहमें आ सकते हैं, लेकिन यहाँ तो विडम्बना हो जायगी कि मनुष्यका शरीर कहीं हाथी जैसा न बन बैठे ! जैसे लोग इस विकल्पमें रहते कि इसके बच्चा होगा या बच्ची होगी ? कोई ऐसा भी विकल्प कर सकता कि कहीं न बच्चा हो न बच्ची हो नपुंसक ही कदो हो जाय, पर कोई ऐसा सदेह तो नहीं कर बैठना कि पता नहीं मनुष्यो जैसा बच्चा होगा या हाथी जैसा ? यदि ऐसा होने लगे तो फिर रचनाका कोई परिमाण ही अदोजमे न आ सकेगा । और, अब आत्मा अव्यापी है तो उसका जैसा शृष्टृ है उसके अनुसार शरीरारम्भक परमाणुका संयोग होगा और उपजानिके अनुसार जिस प्रकार जाति नामकर्मका उदय है, शरीर नामकर्मका उदय है उसके अनुसार रचना बन जायगी ।

अदृष्टापेक्ष होकर शरीरारम्भक अणुओंमें आद्यकर्म होनेसे विडम्बना के अभावका शङ्काकार द्वारा कथन और उसके समाधानमें तीन विकल्पोंमें अदृष्टापेक्षाके अर्थकी पृच्छा—शकाकार कहता है कि आत्माको सर्वव्यापक मानने पर सभी जगह शरीरके रचने वाले परमाणुवोका सयोग होनेसे न जाने कितना बड़ा शरीर बन बैठे ऐसा सन्देह मत करो, ऐसा डर भी मत मानो क्योंकि उन परमाणुवो का सयोग आत्माके भाग्यकी अपेक्षा रखकर ही अपनेमें सयोगी परमाणुवोका आद्य कर्म रचेंगे अर्थात् आत्माका यद्यपि समस्त अणुवोके साथ सयोग है फिर भी भाग्य जैसा होगा, अदृष्ट जैसा होगा उसकी अपेक्षासे ही अपने सयोगी परमाणुवोमेंसे कुछ परमाणु आयेंगे, सब न आयेंगे इस कारण शरीर न जाने कितना बड़ा बन बैठे ? यह सदेह यह डर मत करो । तो समाधानमें पूछते हैं कि आत्मा और परमाणुवोका सयोग अदृष्टकी अपेक्षा रखकर आद्यकर्म रचते हैं अर्थात् परमाणुवोका गमन कराते हैं जहाँ कि शरीर बनना है वहाँपर, तो उसमें जो अदृष्टकी अपेक्षाकी बात कह रहे हो सो उसका अर्थ क्या है यह बतलावो ? आत्मा और शरीरारम्भक परमाणुवोके सयोग में भाग्यकी अपेक्षा की, इस कारणसे उस सयोगने कुछ परमाणुवोको तो भेजा जहाँ शरीर बनता है कुछ न भेजा तो अदृष्टकी अपेक्षाका अर्थ क्या है ? भाग्यकी अपेक्षा करनेका क्या यह मतलब है कि एकार्थ समवाय होना अर्थात् एकार्थ आत्मा याने जिस आत्मामें भगवत् परमाणुवोका सयोग है उस ही आत्मामें भाग्यका सम्बन्ध होता इसे कहते हैं एकार्थसमवाय । जैसे रूप और रसका एकार्थसमवाय है, याने जिस फल में रूप रह रहा है उस ही फलमें रस रहा है तो रूप और रस इन दोनोंका आधार एक है, इसको कहेंगे एकार्थसमवाय । तो क्या अदृष्टकी अपेक्षा करनेका यह अर्थ है कि आत्माका और परमाणुवोका सयोग तो पहिलेसे ही है, अब उसी आत्म में अदृष्ट आ जाय भाग्यका सम्बन्ध और आ जाय तो एकार्थसमवाय हो जायगा, और तब कुछ परमाणु शरीर रचे जानेकी जगह पर आ जायेंगे । क्या अदृष्ट आत्माका यह अर्थ है ? अथवा आत्मा सर्वव्यापी है, इसी कारण सतस्त शरीर परमाणुवोका सयोग एक साथ है, अब अदृष्ट जरा उपकार और करदे, भाग्य थोड़ासा कुछ उप सयोगका उपकार करदे, कोई विशेषता लादे तब फिर ये परमाणु उस शरीर रचे जानेकी जगह पर पहुँच जायेंगे । क्या अदृष्टापेक्षा अर्थ उपकार है या फिर एक साथ ही आद्य-कर्मको उत्पन्न करना यह अदृष्टापेक्षा अर्थ है । अर्थात् आत्मा है सर्वव्यापक, और इसी कारण जिन परमाणुओंमें शरीर रचा जायगा उन सब परमाणुवोके साथ आत्माका है एक साथ सयोग आद्यकर्मको उत्पन्न करना है याने जिन परमाणुमें शरीर बनता है उन परमाणुवोका गमन कराता है—जावो तुम शरीर बनो । तो सयोगने उन परमाणुवोमें आद्यक्रिया करायी, सो केवल उस सयोगने नहीं करायी, किन्तु साथ ही साथ भाग्यने भी उन परमाणुओंमें क्रिया करायी, अर्थात् सयोगके साथ भाग्यने उन परमाणुवोका गमन कराया कि तुम जावो और शरीर बन जावो इन तीन प्रकारके विकल्पों

मे से भाग्यकी अपेक्षाका अर्थ क्या है ?

अदृष्टापेक्षाके अर्थके एकार्थसमवाय और उपकार इन दो विकल्पो का निराकरण—यदि कहो कि अदृष्टापेक्षाका एकार्थसमवाय अर्थ है याने जिस ही आत्माका उन परमाणुवोसे सयोग है उस ही आत्मामे भाग्यका सम्बन्ध बन गया, इस कारणसे कुछ परमाणु जायेंगे शरीर बननेके लिए, यह विकल्प अशुक्त है, क्योंकि आत्माके साथ भाग्यका भी सदा सम्बन्ध है और आत्माके साथ सारे विश्वभरके परमाणुवो से भी सदा सम्बन्ध है। तब फिर वह स्थिति तो न आ पायी कि बात यह नहीं हो सकी इसलिए ये परमाणु शरीर बननेके लिए नहीं गए और मे ही गये ऐसा कहनेका अवकाश ही नहीं है। तब फिर सारे शरीर परमाणु षड्भुज जायें और फिर न जाने कैसा कितने परमाणु वाला शरीर बन जाय। यदि कहो कि हम अदृष्टापेक्षा का अर्थ उपकार करेंगे तो यह भी अशुक्त है। जो उपकार करना है उसे तो कहते हैं, अपेक्ष्य अपेक्षा किये जाने योग्य। जिसकी बात जोही जाय, और जिसका उपकार बन गया उसे कहते हैं अपेक्षक याने बात जोहने वाला। तो अब यहाँ दो चीजें हो गई अपेक्ष्य और अपेक्षक। अपेक्षक कौन है ? बात जोहने वाला कौन है ? आत्मा और शरीर आरम्भक परमाणुवोका सयोग, वह बात जोह रहा है कि मेरा भाग्य उपकार करदे तो शरीरात्मक कुछ परमाणु जाकर शरीर बन जायेंगे, और अपेक्ष्य हुआ भाग्य। बात जोही जा रही है भाग्यकी। तो अपेक्ष्य और अपेक्षकमें सम्बन्ध क्या है ? अरे आत्मा और शरीरात्मक परमाणुका सयोग है एक अलग पदार्थ और अदृष्ट है एक अलग पदार्थ। तो इसका सम्बन्ध न बननेसे उपकार सम्बन्ध नहीं हो सकता। अन्यथा यह बतलावो ! मान भी लो कि उपकार बना देगा भाग्य आत्मा और शरीरात्मक अणुके सयोगका, तो भाग्यकी जो आत्माणु सयोगका उपकार किया वह उपकार अणुसयोगसे भिन्न है कि अभिन्न ? यदि कहो कि अणु सयोग ही कर दिया यह अर्थ हुआ। अगर कहो कि भिन्न है तो उपकारका भी समझे सम्बन्ध बतावो किस तरह हुआ ? यदि कहो कि अन्य भाग्यसे, तो अन्वयः दोष आता है। यदि कहो कि उस हीसे, तो इतरेतराश्रय दोष आता है। और, फिर जब सयोगकी अपेक्षा करने लगा आत्मा व अणुसयोग कि भाग्यका उपकार जरा हमें मिल जाय तो हमारा व हम शरीर बन जाय, तो आत्मामें फिर नित्यता नहीं रहती है।

अदृष्टापेक्षाके सहायकर्मजननरूप अर्थका निराकरण और देहरचना-विधिका मक्षिप्त दर्शन—अब यदि तीसरा विकल्प कहोगे कि आत्मा और परमाणुवोका सयोग यह एक पदार्थ है और भाग्य, यह दूसरा पदार्थ है, ये दोनों मिल करके परमाणुवोका गमन कराते हैं कि तुम जावो और शरीर रूप बन जाओ। तो यह बात भी अशुक्त है क्योंकि उन दोनोंमे आत्मा और शरीर आरम्भक परमाणुका सयोग एक बात, और भाग्य दूसरी बात, इन दोनोंमे एकमें भी अगर शरीररचनाकी सामर्थ्य

है, आद्यकर्म करानेकी सामर्थ्य है तो दूसरेकी अपेक्षा नहीं बन सकती एकमे ही सामर्थ्य है, फिर दूसरेकी वाट जोहनेकी जरूरत ही क्या है ? यदि कहो कि अपने हेतुसे ही भाग्य और सयोग इन दोनोंमे मिल करके आद्य कर्म करनेकी सामर्थ्य आती है तब फिर उसमें ही अपने आपके हेतुसे सयोगकी अपेक्षा किये बिना भाग्यको ही क्यों न शरीरके रचनेकी सामर्थ्य वाला मान ला । देखो ! जैसे कोई पुरुष हाथमे चुम्बक पत्थर लिए है और लोहा पड़ा है दो फिट दूर और लोहा आकर्षित हो जाता है तो हाथके सहारे रहने वाले चुम्बकके द्वारा देखो वह पदार्थ दूसरा जो कि न हाथके आश्रयमे है, न चुम्बकके आश्रयमे है, दूर पड़ा हुआ है और उसका आकर्षण हो जाता है इसी तरह आत्मा तो है अव्यापी, थोड़े प्रदेशमें रहने वाला और उसमे रखा हुआ है भाग्य, क्यों कि भाग्य कर्म मायने और कर्मका एक क्षेत्रावगाह बनता है आत्माके साथ हो उस अव्यापी आत्मासे सम्बद्ध है अदृष्ट और उस अदृष्टमें यह सामर्थ्य है कि बहुत दूर दूरके रहने वाले शरीरारम्भक परमाणुओंसे सयोग हो सकता है । तब फिर अन्य अन्य प्रकारके हेतु देकर आत्माको व्यापक सिद्ध करना सही नहीं बनता, वलिक व्यापक माननेपर यह दोष आता है कि आत्मा यदि सर्वव्यापक है तो सभी जगह है परमाणुओं का सयोग, तो सब आ जायेंगे शरीर बननेके लिए । फिर कुछ निर्णय ही न रहेगा कि मनुष्यका शरीर कितना बने, कीडेका शरीर जितना बने । भट पट बन जायगा । कहो हाथीका शरीर चीटी बन जाय और कहो चीटीका शरीर हाथी बन जाय । इससे मीची बात मानो कि आत्मा अव्यापी है, उसके साथ भाग्य बना है, ऐसे भाग्यके अनुसार शरीर रचना होती है, शरीर सम्यन्ध होता है, फिर शरीरसे रहित हानेके लिए, मुक्ति पानेके लिए मोक्षका उपाय किया जाता है ।

आत्माको सावयव माननेपर शकाकार द्वारा दोषापत्तिका प्रस्ताव—  
शकाकार कहता है कि शरीर तो अवयवों सहित है अर्थात् भौतिक अनेक भागोंका समूह शरीर है इसमे हाथ, पैर, नाक, मुख आदिक अनेक भाग हैं तब ऐसे सावयव शरीरके प्रत्येक अवयवमे प्रवेश करने वाला आत्मा भी सावयव हो जायगा । जैसे कि अनेक हिस्से । पौद्गलिक अनेक स्कंधोंका पिण्ड तो ही सब यह शरीर है । यो ही जो लोग देहप्रमाण मानते हैं आत्माको उनके मतमें आत्मा भी सावयव हो जायगा और जैसे घटको रचने वाले जो अवयव हैं, कण कण हैं वे समान जानीय कण हैं, इसी प्रकार यहाँ जो आत्मा बनेगा, प्रायगा तो वह भी समानजातीय अनेक आत्मीय अवयवोंका पिण्ड हो जायगा । जैसे घड़ा बना तो समानजातीय अनेक कणोंका समूह ही तो है । देह बना तो समान जानीय याने पौद्गलिक अनेक स्कंधोंका समूह ही तो है । ऐसे अवयव वाले शरीरमे प्रत्येक अवयवमे आत्मा प्रायगा तो उतने ही आत्मा बन जायेंगे । तो घट आदिककी तरह समान जातीय अवयवोंके द्वारा आत्माकी रचना बनेगी, उनका जुड़ाव बनेगा और जब आत्माके समान जातीय अवयवोंके द्वारा आत्मा की रचना बनेगी, उनका जुड़ाव बनेगा और जब आत्माके समान जातीय अनेक अवयव



हो गए तो इस कारण एक शरीरमें एक जीवमें, एक आत्मामें अनन्त आत्माकी मिट्टि हो गई । (शकाकारके सिद्धान्तः) आत्माको सावयव माननेपर दोष दिया जा रहा है । आत्मा अव्यापी तभी सिद्ध होगा ना जब कि यह सावयव बने । जो अवयव सहित है, भाग सहित है वही तो कम परिमाणका मिलेगा । तो जब आत्माको सावयव मानोगे तब तो अव्यापी मान सकेंगे और सावयव मानोगे, हिस्से वाला मानोगे तो शरीरके प्रत्येक हिस्सेमें प्रवेश करने वाले आत्मा उतने ही होंगे जितने शरीरके अवयव हैं । तो जहाँ शरीरके अवयव हुए वहाँ आत्माके अवयव हुए । तो एक ही आत्मामें अनन्त आत्माका प्रसंग हो जायगा ।

आत्माको सप्रदेश माननेपर शकाकार द्वारा द्वितीय दोषका प्रस्ताव—  
आत्माको सावयव माननेपर एक दोष तो उपरोक्त है । दूसरा दोष यह है कि अवयवों की क्रिया होनेसे अवयवोंका हो जाता है विघात, वियोग । जैसे अनेक हिस्सोंसे घड़ा बना । मिट्टीके अनेक कण मिलकर घड़ा बना तो वे कण ढहा मारो तो बिखर जाते हैं, न मारो तो भी बिखर जाते हैं, बहुत समयके बाद बिखरेंगे । जैसे अवयवोंकी क्रिया का विभाग हो जाता है तो सयोगका विनाश होनेसे घट नष्ट हो गया इसी प्रकार जब आत्माके अवयव बहुत हो गए तो उन अवयवोंमें होगी क्रिया । उससे अवयवोंका होगा विच्छेदना, तो इस तरह आत्माका विनाश हो जायगा । तो सावयव माननेपर ये आपत्तियाँ आती हैं इस कारण आत्माको निरवयव मानो । अवयव कहते हैं हिस्सेको । अनेक हिस्से वाला आत्मा मत मानो । अखण्ड निरवयव निरश आत्मा मानो । और, जब निरश मानोगे तो आत्मा सर्वव्यापक सिद्ध आसानीसे हो जायगा । जैसे आकाश निरश है तो सर्वव्यापक है । परमाणु भी निरश है, लेकिन वह एक प्रदेशों ही है । निरश चीज या तो एक प्रदेश मात्र रहेगी या आकाशवत् सर्वव्यापक रहेगी । तो आत्माको अश वाला हिस्से वाला, अवयव वाला माननेपर दो आपत्तियाँ आती हैं एक तो यह कि शरीरकी भाँति नाना अवयवों वाला आत्मा हुआ तो एक ही आत्मामें अनन्त आत्मा हो गए । जैसे कि एक घड़ेमें अनगिनते मिट्टी कण हैं और फिर जब उन अवयवोंका सयोग हुआ है तो कभी उन्हींकी क्रियासे उनका वियोग भी होगा । तो घट मिटनेकी तरह आत्मा भी मिट जायगा । इस कारण आत्मा निरवयव हो माना जाय तो सिद्धान्त सही होता है और निरवयव जो होता है वह सर्वव्यापक होता है । अणु मात्र तो आत्माको समाधानकारने भी नहीं माना । तब पारिषेस्य न्यायसे आकाश की तरह महान सिद्ध होगा ।

आत्माको सावयव माननेपर समानजातीय भिन्नावयवारब्धत्वके प्रसङ्गकी शङ्काका समाधान—अब उक्त शकाका समाधान करते हैं कि यह जो शकाकार द्वारा कहा जा रहा है, वह बिना परीक्षा किए एकदम जल्दवाजीमें कहा जा रहा है । निष्पक्षता और विवेकके साथ विचार करोगे तो विदित होगा कि सावयव

होनेसे अनेक विभाग वाला हिस्से वाला, प्रदेश वाला होनेसे भिन्न-भिन्न अवयवों द्वारा वह रचा गया होता है, यह नियम नहीं बनता । औरकी तो बात क्या ? अवयवसहित होनेसे भिन्न अवयवोंके द्वारा रचा जाना तो घटमें भी सिद्ध नहीं होता । घट सावयव है, अनेक अवयव हैं उसके, अनेक हिस्से हैं ऊपर नीचे भगल बगल कितने हिस्से घडेमें पड़े हुए हैं, तो सावयव होनेपर भी घटा कहीं खपरियोके सयोगसे न बन जायगा । खपरिया समान जातीय है ना । मिट्टी ही तो है । तो जो बनी हुई खपरिया है उन खपरियोके सयोगसे घटा बनता हुआ किसीने देखा है क्या ? अब रही मृत्पिण्डकी बात । सो वह मृत्पिण्ड उपादान कारण है, वही तो घटरूप परिणामेगा ना । तो उपादान कारणरूप मृत्पिण्डसे प्रथम ही अपने अवयवरूप अपने ही किसी पदार्थकी उत्पत्ति होती है । यह एक मोटा दृष्टान्त देकर समझाया जा रहा है । जो अनेक प्रदेश वाला होता है वह भिन्न-भिन्न अवयवोंको जुटाकर रचा जाय यह नियम नहीं बनता ।

सावयवके भिन्नावयवारब्धत्वाभावका साक्षात् उदाहरण—सावयव पदार्थके भिन्नावयवारब्धत्वके अभावको साक्षात् उदाहरण रूपसे यदि कहा जाय तो आकाशकी ही कह लीजिये । आकाशमें अवयव आप मानेंगे कि नहीं ? जरूर अवयव हैं । देखो ! आकाशके जिन अवयवोंमें हिमालय पर्वत है विंध्याचल पर्वत आकाशके अवयवोंमें है । अगर आकाशको सावयव नहीं मानते तो विंध्याचल और हिमालय दोनों एक चीज बन बैठेंगे । और, आकाशके अवयव तो सब जगह प्रतीत होते हैं । यह हॉल आकाशके जिन अवयवोंमें है, नीचे जानेको सोड़िया उसी जगहमें हैं क्या ? सोड़िया भिन्न जगहमें हैं ? मगर क्या ऐसे अत्यन्त भिन्न पड़े हुये आकाशके अवयवोंको जोड़कर आकाश बनाया है ? आकाश अखण्ड है, निरश है । कभी ये प्रदेश अलग अलग न थे । और ये मिला जुलाकर एक बनाया हो ऐसा भी नहीं है । उस प्रकार का निरश कहिये । पर उसमें अनन्त प्रदेश नहीं, फैला हुआ नहीं, सावयव नहीं, यह बात न बनेगी । तो सावयव होनेसे वह पदार्थ भिन्न अवयवोंके द्वारा रचा हुआ बने यह नियम नहीं बनता । यही बात आत्मकी है । जिस देहमें जो आत्मा है वह आत्मा सावयव है । देह प्रमाण फैला हुआ है ना । तो उतना फैला हुआ है, उसके प्रदेश उतने हैं उस समय कि जितने आकाशप्रदेश हैं जिसमें फैला है । और चूंकि यह आत्मा अखण्ड है, और उसके प्रदेश अवयव कोई भिन्न चीज नहीं है तो उससे कई हजार गुना लम्बा जोड़ा शरीर मिले तो आत्माके प्रदेश उतने फैल जायेंगे । तो आत्मा सावयव है तिसपर भी अखण्ड है और भिन्न अवयवोंके द्वारा रचा हुआ नहीं है ।

सावयवके भिन्नावयवारब्धत्वका अनियम—अब मोटे पुराने ही दृष्टान्त पर आइये ! जो कथन पहिले चल रहा था कि घट भी सावयव होकर पहिलेसे ही बने हुए खपरियोके टुकड़ोंके सयोगसे घटकी उत्पत्ति नहीं बनी । हाँ उपादान कारणरूप मृत्पिण्डसे घटकी उत्पत्ति बनती है । सो वे भिन्न अवयव नहीं हैं, वे सब घटा-

त्मक बन गए । जो मृत्पिण्ड था, जितने उसमें मिट्टीके हिस्से थे वे सब घटात्मक हो गए हैं, इसमें भिन्न अवयवोंकी बात नहीं है । हाँ, एक पटका दृष्टान्त कुछ शकाकार ऐसा दे सकता है कि देखो ना, तनु भलग—भलग रखे थे और उनका कर दिया गया संयोग तो देखो, कपड़ा बन गया । यदि ऐसे ही आत्माके अवयवोंका संयोग कर दोगे तो तुम्हारा आत्मा बन जायगा । ऐसा उपालम्भ यो नहीं दे सकते कि अगर एक जगह पट आदिकमें घटने प्रत्यक्ष भूत सूत्रके संयोगपूर्वक पटकी उपलब्धि हो गई तो सभी जगह घटने प्रत्यक्षोंके संयोगपूर्वक ही उपलब्धि बने, यह नियम नहीं बनाया जा सकता । अगर इस तरहका नियम बनाने लगोगे कि कोई काम, कोई बात एक जगह देखी गई तो सभी जगह उसे लादें । तब तो देखो ना, काठ लोहलेख्य होता है । लोहे के चाकू या औजारसे काठपर वेल-वूटा बनाते हैं । तो काठ लोहलेख्य है, लोहेके द्वारा लिखा हुआ हो जाता है काठ, तो देखो ! एक जगह हमने देखा कि काठ लोहलेख्य हो गया तो बज्जकी भी लोहलेख्य मानलो ! काठ लोहलेख्य है तो फिर बज्जने भी लोहलेख्यपना लाद दो, पर ऐसा तो नहीं है । इसी तरह पटमें तनुके संयोगपूर्वक पटकी उपलब्धि होती है तो आत्माको भी उसी तरह मान बैठें, यह बात युक्त नहीं है । पदार्थ हैं अनन्त और उनकी अपनी-अपनी पद्धतियाँ हैं । यदि आप कहें कि काठ और बज्जकी समानतामें तो प्रमाणमें बाधा आती है, प्रत्यक्षमें बाधा आती है, काठपर तो लोहसे निशान बना लिए जाते हैं, काट तक भी डाला जाता है, पर बज्ज तो काटा भी नहीं जा सकता, उसपर निशान भी नहीं बनाये जा सकते, ना उसमें तो प्रमाण बाधा है । तो समाधानमें कहते हैं कि प्रमाणबाधा इसी तरह आत्मा और पटादिकी समानतामें भी है । पट तो घट अवयवभूत संयोगपूर्वक बना है लेकिन आत्मा घटने संयोग पूर्वक नहीं बना । इससे आत्मा सावयव है लेकिन एक है और ऐसे अनन्त आत्मा हैं । यह नियम नहीं बनाया जा सकता कि जो सावयव हो वह समानजातीय भिन्न अवयवोंके द्वारा रचा गया हो । एक पटकी मिलाव देते हो कि कपड़ा भिन्न अवयवोंके द्वारा रचा गया है । तो यदि कुछ गहरी दृष्टिसे देखोगे तो कपड़ा कोई एक चीज ही नहीं है, अनेक तनुओंका जो उस प्रकारका संयोग है वह है कपड़ा और उन मिले हुए तनुओंसे काम निकाला जा रहा है । जो एक पदार्थ होगा सावयव होगा वह भिन्न अवयवोंके द्वारा रचा हुआ नहीं हो सकता । दृष्टान्त तुम दोगे हो क्या ? इन भौतिक पौद्गलिक पिण्डोंका दोगे तो ये स्वयं एक पदार्थ हैं ही नहीं । कोई मा भी दृष्टान्त दोगे यहाँके दृश्यमान पदार्थोंमें वे सब अनन्त परमाणुओंके द्वारा रचे गये हैं, उनमें जो एक परमाणु है वह निरवयव है, वह तुम्हारे दृष्टान्तमें भी न आयगा । आकाश और आत्मा ये दो ही पदार्थ ऐसे हैं कि बड़े परिमाण वाले ढाकर सावयव हैं, लेकिन आत्माका परिमाण परम महापरिमाण नहीं है आकाशका परम महापरिमाण है ।

आत्मामें भिन्नावयवत्वका प्रसङ्ग देनेपर आरब्धत्वके समयकी पृच्छा—अब शकाकारसे पूछा जा रहा है कि जो तुम यह आपत्ति दे रहे हो कि

आत्मा फिर समान जातीय भिन्न अवयवोंके द्वारा रचा गया मानना होगा । तो यह बतलावो कि समान जातीय भिन्न आत्मारूप अवयवोंके द्वारा रचे गये आत्माको तुम किस समयके लिए मनवा रहे हो ? जब आत्मा जन्म लेता है तब शरीरमें उस ठाँक जन्मके समयमें याने आदि कालमें भिन्न अवयवोंके द्वारा आत्माको रचा गया बतलाते हो या मध्य अवस्थामें । मोटेरूपसे यो समझिये कि जिस घड़ीमें बालक पैदा होता है उस घड़ीकी तुम बात कह रहे हो कि अनेक आत्मा जातिके अवयवोंके द्वारा वह आत्मा रचा हुआ होता है या जन्म लेनेके बाद कुमार अवस्थामें, जवानीमें बुढ़ापामें किसी भी अवस्थामें यह बनना रह हो कि आत्मा समान जातीय आत्मारूप भिन्न अवयवों द्वारा रचा हुआ बन जायगा । शङ्काकार यह आपत्ति दे रहा था कि यदि आत्माको सावयव मानोगे तो अनेक हिस्से वाला जैसे कि यह ५ फिटका आत्मा है, तो हिस्से तो हो ही गए आत्माके । तो जो हिस्से वाली चीज होती है वह भिन्न भिन्न हिस्सोंके सयोगसे बनती है । जैसे कपड़ा है, घड़ा है, भिन्न भिन्न हिस्सोंके सयोगसे बनते तो आत्मा भी जो एक यह जन्म ले रहा है वह भी भिन्न-भिन्न अनेक हिस्सोंसे बनेगा सो इसका खण्डन तो कर दिया लेकिन थोड़ी देरको यह मानकर कि हा, भिन्न-भिन्न हिस्सोंके द्वारा आत्मा बनना है तुम्हारी ओरमें मान भी लें तो यह बतलावो कि ऐसा रचाव किस वक्त हुआ ? जन्मके समय या जन्मके बाद ? जब चाह बहुत उमर पड़ी है, किसी भी मध्य अवस्थामें ?

जन्म लेनेके आदिमें आत्माके भिन्नावयवारव्यवस्थाकी असिद्धि—यदि कहो कि आदिमें ही हुआ, आत्मावयवों द्वारा आत्माका रचाव गममें ही हुआ । जन्म तो असली गर्भका ही नाम है, लोक रूढिमें ऐसा कहते हैं कि जिस दिन बच्चा गर्भसे निकले कि पुत्रका जन्म हुआ, अरे जन्म तो ९ माह पहिले ही हो गया था जिस कालमें जीव गर्भमें आया । तो मनुष्यकी आदि असली तो वही है । तो यदि आदिमें मानोगे कि भिन्न-भिन्न अनेक आत्मारूप अवयवोंके सयोग पूर्वक आत्मा बना है अथवा गर्भसे निकलनेके समय आदि मान लो वहाँ भी विकल्प करो सो उस कालमें यदि भिन्न भिन्न अनेक आत्मीय हिस्सोंके सयोगसे बना है तो उस वक्त फिर दुग्धपानमें प्रवृत्ति बालककी न हो सकेगी, क्योंकि दुग्धपानमें प्रवृत्ति होनेका कारण है इच्छा प्रत्यभिज्ञान, स्मरण, संस्कार । ये कहाँसे आ गए ? उस कालमें तो भिन्न-भिन्न अनेक हिस्सोंको जोड़कर बन रहा आत्मा । यह चीज तो बहुत काल बाद आया करेगी । यदि यह कहो कि जिन भिन्न-भिन्न आत्माके हिस्सोंके सयोगसे आत्मा बना वे अवयव खुद जानकार ये पहिले से जिन हिस्सोंको जुड़ाकर आत्मा एक बना है शरीरमें वे हिस्से भी तो चेतन हैं जानकार हैं । तो आत्माका रचने वाला जो अवयव है, समान जातीय आत्मारूप जो पहिले से मौजूद है और उन्होंने विषय-दर्शन किया है, प्रत्यक्ष किया है स्मरण किया है, संस्कार भी उसमें पड़ा हुआ है तो उत्पन्न होते ही दुग्धपानकी प्रवृत्ति बन जायगी । तब तो समाधानमें कह रहे हैं कि फिर तो तुरन्त ही उत्पन्न हुए वक्षोंमें भी अन्य

समस्त जीवोंकी तरहकी अनेक प्रवृत्तियाँ बन जावे। केवल दुग्धपानकी बात तक ही क्यों रह गए वे अवयव ? रोजिगार भी करते लगे, रिस्तेदारोंमें भी घूम आये, और भी कर आये, क्योंकि जिन भिन्न भिन्न अवयवोंके सयोगसे आत्मा बना है वे भिन्न अवयव तो पहिलेसे ही बड़े समर्थ हैं। तो दो आपत्तियाँ आती हैं एक तो यह कि भिन्न समाज जातीय आत्मा रूप अवयवोंके सयोगसे आत्मा यदि रचा गया मानते हैं तो दुग्धपानमें तुरन्त जाये हुए बच्चेकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती या फिर उन भिन्न-भिन्न सभी अवयवोंमें पूरी-पूरी जा.कारी स्मरण प्रत्यभिज्ञान मान लेनेपर तुरन्त जन्म लेते ही उसे वे सारे काम कर देना चाहिए जैसे कि काम बड़े पुरुष कर दिया करते हैं। इस कारण यह सिद्ध नहीं हो सकता कि उत्पन्न होते ही आदिमें ही समान जातीय आत्म स्वरूप भिन्न-भिन्न अवयवोंके द्वारा रचा गया आत्मा है।

जन्मके पश्चात् मध्यावस्थामे भी आत्माके भिन्नवयवारब्धत्वकी असिद्धि—यदि कहो कि आदि समयमें मत मानो आत्माको भिन्नवयवारब्धत्वं, पर मध्य अवस्थामें, जवानीमें और अगल बगल किसी समयमें भिन्न-भिन्न समान जातीय आत्मीय अवयवोंके द्वारा आत्मा रचा गया है यो मान लो ! तो समाधानमें कहते हैं कि इस बातमें तो प्रत्यक्षसे विरोध है। अरे, काम तो शुरू शुरूका था। उत्पन्न किस प्रकार होता है आत्मा ? जब एक बार बन गया आत्मा, शरीरमें आ गया और फिर मानना कि तब तो नहीं, किन्तु बादमें भिन्न-भिन्न गमानजातीय आत्मीय अवयवोंसे रचा गया मान लिया थोड़ी देरको, बनता तो नहीं, लेकिन मानलो, अंतिम अवस्थामे घटकी तरह वे सब अवयव, जब आत्माके हिस्से बिखर जायेंगे तो आत्माका तो अत्यन्त नाश हो गया। फिर स्मरण आदिक तो रहा नहीं। अब वे अवयव फिर कहीं ना कर नये शरीरमें घुसोंगे और इन अवयवोंके सयोगसे आत्मा कहलायेगा। तो जिन अवयवोंके सयोगसे आत्मा रचा गया मान रहे हो वे अवयव तो स्मरण रहित हैं, आखिर वे किसी जगहसे नितकर हो नो आये हैं। सो भी दुग्धपान आदिकमें प्रवृत्ति नहीं हो सकती।

विभाग सयोगपूर्वक सर्वत्र उपपाद विनाश देखे जानेका अभाव— और इस तरहके विनाश और उत्पत्ति होनेकी क्रिया किसी भी जगह नहीं देखी जाती। देखो ! स्वर्णका एक कड़ा था, उसे तोड़कर बाजूबन्द बना दिया गया तो कड़ाका बाजूबन्द बना लेनेपर किसो कारणसे किन्हीं अवयवोंमें क्रियाकी विभाग हुआ है। सयोगका विनाश हुआ है। तो इन तरह तो द्रव्यका विनाश हो गया और फिर वे ही अवयव खाली फिर क्रियाका सयोग करे और उस क्रमसे बाजूबन्द बने ऐसा नहीं देखी जाता। जैसे कि शकाकार यहाँ यह आपत्ति मान रहा है कि आत्माके अवयव इकट्ठे हुए सो बन गया आत्मा। अब अवयव बिखर गए सो मर गया आत्मा, फिर नये शरीर में अवयव जुड़ गए सो बन गया दूसरा आत्मा। इस तरहकी बात तो इन सानेके

आभूषणोंमें या लोहे आदि पर्यायोमें भी नहीं पायी जाती कि पहिले तो था कड़ा सो कड़ामें यह किया गया हो बाजूबन्द बनाते समय कि कड़ेके अवयवोंमें तो पहिले सयोग का विनाश किया हो और सोना बिल्कुल मिटा दिया गया हो और फिर जो अवयव अलग हो गए, बिखर गए, सोना भी न रहा, फिर उन अवयवोंको जोड़ा गया हो और फिर उनके बाजूबन्द बनाये गए हो ऐसा तो यहाँ भी नहीं देखा गया है। वही एक सोना है जो सभी कड़ा पर्याय रूपसे है और फिर उस ही कड़ा पर्यायमें बसते हुए द्रव्यको सुनारने अपने हस्तादिकका व्यापार होनेपर वही कड़ा बाजूबन्द रूप बन गया, यह देख रहे हैं। वैशेषिक सिद्धान्तमें सभी पदार्थोंके रचनेका ऐसा विधान बना रहे हैं कि पहिले तो उस पदार्थके वे अवयव बिखर बिखरकर बिल्कुल लुप्त हो जाते हैं, फिर उनका सयोग होता है तब नई चीज बनती है, ऐसा नियम शायद किसी पदार्थमें घट भी जाय पौद्गलिकमें वह भी किसीमें शायद। लेकिन पौद्गलिकमें भी प्रायः करके यह बात नहीं पायी जाती कि पहिले तो अवयव बिखरे फिर वे अवयव जुड़े तब चीज बने। तो आत्मा आदिक पदार्थोंके सम्बन्धमें तो यह कल्पना ही नहीं की जा सकती। ऐसी बात प्रत्यक्ष विरुद्ध है कि कड़ेके अवयव पहिले बिखरे फिर वे अवयव जुड़े तब मुकुट बाजूबन्द आदिक बने, ऐसा तो यहाँ भी नहीं देखा जाता। तो आत्माके विषयमें सदेह करना तो बिल्कुल ही गलत बात है।

आत्माको सावयव शरीरव्यापी माननेपर आत्माके छेदके प्रसङ्गकी शङ्का और उसका समाधान—शकाकार कह रहा है कि यदि आत्माको सावयव, शरीरमें ही व्यापने वाला मानोगे अर्थात् इन अवयवों वाले देहके बराबर ही आत्मा है इस तरह मानोगे तो यह दोष आयगा कि जब कभी शरीरका कोई अङ्ग कट जाय तो आत्मा भी कट गया और इस तरह आत्माका छेद हो जायगा, भग हो जायगा, टुकड़े हो जायेंगे। समाधानमें कहते हैं कि सावयव शरीरमें आत्मा व्यापकर रह रहा है और कभी कोई अंग कट जाय अगुली हस्तादिक, तो आत्माके प्रदेशोंका भी छेद हो जाता है यह तो इष्ट है। यह दोषके लिए नहीं है, मगर किस तरहसे भग होता है उस क्रियाको समझो। शरीरमें सम्बद्ध जो आत्मप्रदेश हैं उनसे जो अलग हुए, छिन्न हुए, कट गए शरीर प्रदेश हैं उन उन प्रदेशोंमें आत्मप्रदेशके रहनेका ही तो नाम छेद है, इतनी ही तो बात है। पर वहाँ इस तरहका छेद नहीं, भग नहीं कि जैसे कट गई अगुली और वह ५ हाथ दूरपर पहुँच गई तो जैसे उस बीचमें ५ हाथके अन्तराल में शरीरका कोई प्रदेश नहीं, अङ्ग नहीं है, अगुली दूर पड़ी है, शरीर दूर रखा है, यों कुछ आत्मप्रदेशमें यह बात नहीं है। अगुली कट जानेपर ५ हाथ दूर अगुलीके पहुँच जानेपर वहाँ भी आत्मप्रदेश है और अन्तरालके बीचमें भी आत्मप्रदेश है और शरीरमें आत्मप्रदेश है। आत्मा अखण्ड है सो इस सम्बन्धमें आत्मा कुछ इतना विस्तारमें पहुँच गया है, तो चूँकि इतनी दूर पहुँच गया है और कटी हुई अगुलीके प्रदेशमें आत्मप्रदेश है, इस दृष्टिसे भग कह सकते हो, उस भगमें कोई दोष नहीं है। मगर ऐसा

भग न हो अर्थात् कटी हुई ५ हाथ दूर पर पड़ी हुई अगुलीमें आत्मप्रदेश न हो तो कटनेपर अगुली भी थोड़ी देरको तड़फती है, कम्पन होता है, वह कम्पन न होना चाहिए । छिपकलीसे पूँछ अलग होते ही पूँछमें देरतक कम्पन होता है । वह किस बातका कम्पन है कि आत्माके प्रदेश इस शरीरसे लेकर पूँछ तक बराबर है और प्रदेशके सम्बन्धसे ही, आत्माके सम्बन्धसे ही उस पूँछमें कम्पन हो रहा है । तो इस तरहका छेद है । आत्म प्रदेशोका वहाँ तक पहुँचना न हो तो कम्पन नहीं हो सकता । और कम्पन पाया जात है, इसमें सिद्ध है कि शरीरका अवयव कट जानेपर आत्म प्रदेशमें भी छिन्नता आ गयी, किन्तु बीचमें ताता नहीं टूटता है ।

छिन्नावयवमें आत्मा माननेपर अनेक आत्माके प्रसङ्गकी शका और उसका समाधान — शकाकार कहता है कि फिर तो कटे हुए अवयवोंमें रहने वाले जो आत्म प्रदेश हैं वे भिन्न आत्मा कहलायेंगे । अगुली कट जानेपर ५ हाथ दूर अगुलीके हट जानेपर वहाँ भी आत्म प्रदेश मानते और शरीरमें भी आत्म प्रदेश कहते । तो अब दो आत्मा हो गए । अगुलीमें रहने वाला एक आत्मा और शरीरसे रहने वाला एक आत्मा । तो यो कई आत्मा हो जावेंगे । समाधानमें कहते हैं कि इस तरह भिन्न दो आत्मा नहीं बनते । कारण यह है कि भिन्न अवयवमें जो आत्म प्रदेश हैं वे वहाँसे हटकर सकुचित होकर इस ही शरीरमें तो आयेंगे । वहाँ तक भी पूरा एक आत्मा है । अवयव छिन्न हो गया और वहाँ तक आत्मा फैल गया, अब सिकुड़कर आ जायगा आत्मामें ही जैसे कमल नालका (भिसका) कोई हिस्सा टूट जाय तो उसके तनु उस छोटे हिस्से तक लगे रहते हैं, लेकिन कुछ समय बाद ही वहाँसे बिछुड़कर उस बड़े भाग में हो प्रवेश कर जाते हैं । इसी तरह जब शरीरका कोई हिस्सा कटता है तो कटकर दूर पहुँच गया तो आत्म प्रदेश वहाँ तक बना रहता है, पर थोड़े ही समय बाद वहाँ के आत्म प्रदेश हटकर वहाँसे मूल शरीरमें पहुँच जाते हैं । इस कारण दो आत्मा मानने का प्रसङ्ग नहीं आता । आत्मा वह एक ही है । कहीं कहीं कथानकोंमें इतिहासमें यह भी बताते हैं कि काहू बीर राजपुत्र तलवारसे लड़ रहा था, लड़ाईमें उसका शिर कट गया तिसपर भी वादके एक दो जवानोंको उसने मार डाला । यह बात असम्भव सी नहीं है, क्योंकि आत्म प्रदेशका कुछ समय अवस्थान रहता है । यदि नीचेका आघात कट जाय और फिर तलवार चलाता रहे और फिर एक दो हाथ चला दे इसमें तो जरा भी शका नहीं ऐसा ही हो सकता है और, यह प्रत्यक्षमें सब देखा जा रहा है । किसी पशुका को अंग कट गया तो कटे हुए अंगमें कम्पन है और कुछ देर बाद कम्पन मिट जाता है । तो इससे सिद्ध है कि वह आत्मा एक ही है और उस कालमें वह फैल गया ।

समुद्घातदशामें आत्मप्रदेशोंके विसर्पणका कथन— कुछ स्थितियाँ ऐसी होती हैं कि जितमें आत्मा शरीरसे बाहर फैल जाता है । ऐसी स्थितियाँ ७ प्रकारकी

हैं जिनको समुद्धात शब्दसे कहते हैं। कषाय समुद्धात जब किसी मनुष्यको तीव्र क्रोध आता है तो क्रोधके समयमें भी शरीरके आत्मप्रदेश शरीरसे दूर-दूर कुछ फैल जाते हैं, ज्यादाहसे ज्यादाह तीन गुने तक फैल जाते हैं क्रोधमें। और, ऐसा कहनेकी प्रथा भी है जब कोई तीव्र क्रोध करता है कि आप आपसे बाहर क्यों हुए जा रहे हैं ? याने शरीर परिमाण जो आत्मा है उससे आपके प्रदेश दूर फैल गए, इतना तीव्र क्रोध किया जा रहा है। एक वेदना समुद्धात होता है। जिसमें कोई तीव्र वेदना हो, शरीरमें बुखार तीव्र हो अथवा अंग कट जाय यह भी वेदनामें ही है। तो वेदनाके समय शरीर-स्थ आत्माके प्रदेश कुछ बाहर फैल जाते हैं, और यहाँ तक बताया गया कि वे फैले हुए आत्म प्रदेश यदि कुछ इस विधिसे स्पर्श करने औषधी तक पहुँच जायें तो उसका राग दूर हो जाता है। कभी अनुभव किया होगा कि तेज बुखारके बाद जब एक दम बुखार शान्त होनेकी स्थिति होती है तो भीतर ही भीतर ऐसा अनुभव होता है मैं शरीरमें नहीं, केवल एक हाड बिचर मात्र रह गए। शरीर सब सूख गया और वहाँ भी ढीला ढाला यह आत्मप्रदेश बना हुआ है। कुछ ऐसे ढगका अनुभव होता है और उसके बाद देखते हैं तो बुखार साफ हो जाता है, तो वेदना समुद्धातमें आत्माके प्रदेश शरीरसे बाहर फैल जाते हैं। किसी भी समुद्धातमें शरीरको एकदम छोड़कर आत्मा नहीं फैलता, शरीरको छोड़कर जानेका नाम तो मृत्यु हो जायगा। शरीरमें भी आत्मा के प्रदेश रहते हैं और बाहर भी फैलते। बैक्रियक समुद्धात, जब विक्रिया करता है यह जीव जैसे विष्णु कुमार मुनिका हाथ फैला था, वह हाथ समुद्रान्त पहुँच गया तो उस स्थितिमें भी आत्मप्रदेश फैल जाते हैं। तैजस समुद्धातमें ऋद्धिधारी मुनियोके दाहिने कक्षे तैजस शरीर बनता है तो दुनियामें आराम सुखको उपस्थित कर देता है और जब वायें कक्षेसे निकलता है तो नगरीको भ्रम कर देता है। और स्वयंको भी भ्रम कर देता है, उस समय क्या है ? समुद्धात ही तो हुआ वहाँ भी आत्मप्रदेश शरीरसे बाहर निकल गये। एक है मारणानिक समुद्धात। यह समुद्धात सबके हो यह नियम नहीं। किसी किसी जीवके होता है। जिसमें कुछ बुद्धि बल भी पडा हुआ हो और किस भवमें पैदा होना है उस भवकी बड़ी आकांक्षा लगा रखी हो अन्य कुछ और कारण लगाकर मरण समयमें, मरणसे पहिले जीवके प्रदेश उस जन्मस्थान तक पहुँच जाते हैं और वहाँसे फिर लौटकर शरीरमें प्रवेश कर जाते हैं, थोड़ी देर बाद फिर मरण हो जाता है। मरणसे पहिले अपना नया घर देख आता। देखता तो नहीं, छू आता, यह मारणान्तिक समुद्धातमें होता है। एक है आहारक समुद्धात प्रमत्त विरत मुनियोके कोई तत्त्वमें शका हुई और आकांक्षा हुई कि इसका क्या समाधान है, तो वह व्यानमें बैठ जाता है एकचित्त होकर तो मस्तकसे एक आहारक पुतला निकलता है और वह तीर्थंकर महाराज जहाँ विराजे हो वहाँ तक पहुँचता है और प्रभुका दर्शन करके वापिस आ जाता है। उस स्थितिमें उनकी शकाका समाधान हो जाता है। उस समय आत्मप्रदेश शरीरसे बाहर वहाँ तक गया जहाँ तक वह पुतला गया। एक है



केवली समुद्धात सबसे बड़ा समुद्धात केवली समुद्धातमे लोक पूरणके समय होता है, अन्य किसी भी समुद्धातमें यह स्थिति नहीं हो पाती कि जब समस्त लोक प्रमाण बन जाय । अरहत भगवान सकल परमात्माकी आयु तो रह जाय अन्तर्मुहूर्त और तीन अधातिया कर्म रह जायें लाख वर्षकी स्थितिके तो उस समय प्रभुके आत्मप्रदेश शरीर विष्कम्भ प्रमाण ही नीचेसे ऊपर तक १४ राजू तक फैल जाते हैं, फिर भलग बगल, फिर आग्ने सामने, और फिर जो वातवल्लव शेष रह गए थे उनमें भी फैल जाता है । इसको कहते हैं लोक पूरण, जब कि वात वलयमें फैल गया उस समय लोकके एक एक प्रदेशपर आत्माका एक-एक प्रदेश अवस्थित है । इसको समवगणा कहते हैं । जितने ही लोकाकाशके प्रदेश हैं उतने ही आत्माके प्रदेश हैं और समतामे एक-एक प्रदेशपर एक-एक प्रदेश हो जाते हैं । तो इन स्थितियोंमें आत्मप्रदेश बाहर निकल जाते हैं । इससे कहीं अनेक आत्मा नहीं बन गए । वे प्रदेश फिर सकुचित होकर इस ही शरीरमे प्रवेश कर जाते हैं ।

छिन्न आत्मप्रदेशोके आत्मामे सघटनका वर्णन—अब शङ्काकार यह कहता है कि कुछ प्रदेश छिन्न होगए, कुछ प्रदेश अछिन्न रहे याने शरीरमे ही रहे और कुछ वियुक्त होकर दूर पहुँच गए, तो ऐम छेदे गए और पहिलेसे ही शरीरमे मौजूद रहे आत्मप्रदेशमें सघटन कैसे हो जाता है, मिलाप कैसे हो जाता है वे प्रदेश यहाँ आ कैसे जाते हैं ? समाधान—बाहर छिन्न भागमें रहने वाले आत्मप्रदेश सघटन में यों आ जाते कि मुख्यतया तो आत्मप्रदेश शरीरमें हो ही ना । अब कटे हुए अङ्गमे थोड़े प्रदेश बाहर गए तो जहाँ १० प्राण मौजूद हैं स्थान तो सही वही है, स्पर्शन इन्द्रियके थोड़ेसे अगोंका प्राण बाहर था, वे प्रदेश वापिस आ जायेंगे और फिर वह अणुली प्राणरहित हो जायगी । जैसे पञ्चनाल (भिस) के ततु बाहर निकल जानेपर भी कुछ देर बाद वे भिसमें आ जाते हैं, ऐसा होता यह कमविपाकके वश होता है । इस प्रकारका जिस जीवके कर्मका उदय है उसका यों समुद्धात होता है । छिन्न अग तक आत्मप्रदेश पहुँचते हैं फिर उनका सघटन हो जाता है, ये प्रदेश अपने ही घाममें प्रवेश कर जाते हैं । सबका ऐसा नहीं होता कि अग कटनेपर प्रदेश बाहर चले ही जायें सो नहीं । किसीके वहीं प्रदेश रहते हैं बाहर जाते नहीं किसीके जाते भी हैं । तो जिसका जैसा भाग्य है उसके अनुसार उसमें वैसी व्यवस्था रहती है ।

देहप्रमाण आत्माका निर्विबोध प्रतिभास—यहाँ प्रकरण यह चल रहा है कि आत्मा सर्वव्यापक है या नहीं । वैशेषिक सिद्धान्तके अनुसार आत्मव्रण्य सर्वगत है, पर प्रत्यक्ष अनुमान आगमयुक्ति अनुभवके आधारपर यह सिद्ध होता है कि आत्मा देह प्रमाण है । और ऐसे ऐसे आत्मा अनन्त हैं । तो बात जिस तरहसे सत्य व्यवहार में आती है । जैसे अपने आपके रचने वाले तत्वोंमें सूतोंमें एक निश्चित देश कोलके आकाररूपसे प्रतिभासमान है कपड़ा, बस ऐसा ही है, इतना ही बड़ा, लम्बा चौड़ा है

इसी तरह शरीरमें ही एक नियमित देशकालके आकारसे प्रतिभासमान हुआ आत्मा उत्तना ही प्रतिभासमें आ रहा जितना कि शरीर परमाणु फेले हुए हैं, सबको अपना अनुभव हो रहा होगा कि मैं वस इतनेमें ही सब कुछ हूँ। कभी शिरमें चोट लग जाय तो लगता कि दर्द तो सिर्फ उसी जगह हो रहा, पर ऐसी बात नहीं है। जितने शरीर प्रमाण आत्मा है उस पूरे आत्मामें सर्वत्र उस दर्दका अनुभव हो रहा है, पर हाँ, उस दर्दका जो निमित्त कारण है उस कारणपर दृष्टि होनेसे ऐसा प्रतीत होता है कि देखो दर्द यहाँ हो रहा है। तो जैसे निर्वाच ज्ञानमें प्रतिभास हो उस तरहसे ही व्यवहार बना करता है और वह समीचीन व्यवहार है। यह हेतु असिद्ध नहीं है। शरीरमें बाहर आत्माके प्रदेशोंका अभाव है। सुख दुःख विचार कल्पना सब कुछ शरीर के अन्दर आत्मामें ही हुआ करता है। बाहर कुछ नहीं होता। तब आत्माको मानो, पर मानो कि यह चैतन्यस्वरूप है ज्ञानादिक गुणमय है, देह प्रमाण है और ऐसे-ऐसे अनन्त आत्मा है। इसके विरुद्ध जो विशेषवादमें आत्मस्वरूप माना है एक नित्य सर्व-व्यापक निरश गुणरहित, प्रदेश रहित, क्रिया रहित जैसा माना है वैसा आत्म द्रव्य सिद्ध नहीं होता।

सामान्य विशेषात्मक पदार्थकी प्रमाण विषयताका प्रकरण—यह मूल प्रकरण इस प्रसंगसे सम्बन्धित है कि ज्ञानका विषय बताया जा रहा था कि प्रमाणका विषय होता सामान्य विशेषात्मक पदार्थ इसमें सभी पदार्थ आ गए। जीव, पुद्गल, घर्म, अघर्म, आकाश, काल, सभी सामान्य विशेषात्मक हैं, और वे पदार्थ प्रमाणके विषय होते हैं इस पर वैशेषिककी यह आपत्ति थी कि सामान्य और विशेष स्वयं जुड़े पदार्थ हैं और उनके अतिरिक्त द्रव्य गुण कर्म भी पदार्थ हैं और ये परस्परमें सम्बन्धित होते हैं है समवाय नामके पदार्थसे सम्बन्धित होते हैं। इस तरह पदार्थकी व्यवस्था है और ये ही ज्ञानके विषय हैं। सामान्य रहित विशेष तथा विशेष रहित सामान्य सत् ही नहीं है अतः ज्ञानका विषय नहीं होता। परन्तु विशेषवादकी ओरसे एक बहुत लम्बा चौड़ा सिद्धान्त रखा गया था कि पदार्थ ६ होते हैं द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय। उनमें द्रव्य नामक पदार्थ ६ प्रकारके हैं पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन। तो आत्मासे पर्यन्त ८ द्रव्योंका तो जैसा कि विशेषवादमें माना गया है उसका निराकरण किया।

विशेषवादसम्मत मनोद्रव्यकी असिद्धि—कब कहते कि मन द्रव्य भी सिद्ध नहीं होता। वैशेषिक सिद्धान्तमें मनको सक्रिय और नित्य माना है। मन एक अलग द्रव्य है। आत्मा अलग द्रव्य है। ज्ञान सुख आदिक गुण अलग पदार्थ हैं। ये सब अत्यन्त भिन्न-भिन्न हैं। एकका सत् दूसरेमें नहीं है। पर इनका सम्बन्ध जोड़नेसे फिर यह सब इज्जन चलने लगता है, ऐसा विशेषवादमें माना है। तो मनको भी एक अलग द्रव्य मान लिया। वह मन अलग क्या चीज है, और फिर अलगसे मनक

स्वरूप है, क्या आकार है ? कैसे प्राप्ता है, कैसे आत्मासे जुटता है, इन सब बातोंपर विचार करनेसे मनकी कुछ भी सिद्धि नहीं होती । मन है, लेकिन नित्य एक निरश कोई मन हो ऐसा नहीं है, जैसे कि शरीर रचा है और शरीरमें बाहर ये इन्द्रियाँ रची गई हैं आँख, कान, नाक, जिह्वा और स्पर्शन इसी तरह अन्दर भी एक इन्द्रिय रची हुई होती है उसे कहते हैं मन बाह्य इन्द्रियाँ ५ हैं और भीतरी इन्द्रिय एक है । इन ५ इन्द्रियोंको कहते हैं बाह्य करण और मनको कहते हैं अन्त करण । कहते हैं ना व्यवहारमें—जरा अन्त करणसे कहो, तो वह मन है अन्त करण, भीतरी इन्द्रिय । तो जैसे ये बाह्य इन्द्रियाँ शारीरिक हैं, पौद्गलिक हैं, इसी तरह भीतरकी मन इन्द्रिय भी पौद्गलिक है, शारीरिक है, शरीरका ही एक अंग है । इसको कहते हैं द्रव्यमन । और जैसे इन बाहरी इन्द्रियोंके प्रयोगसे जो कुछ ज्ञान बनता है, विचार विकल्प बनता है वह कहलाता है भावेन्द्रिय, इसी प्रकार द्रव्य मनके प्रयोगसे, निमित्तसे जो विचार बनता, तर्क वितर्क होता वह कहलाता है भावमन । भावमन है चेतनका अंग और द्रव्य मन है शरीरका अंग । इस आत्मासे अतिरिक्त मन नामका कोई द्रव्य अलग हो और वह मन फिर आत्मामें संयुक्त हो ऐसी बात नहीं है ।

विशेषवादसम्मत पदार्थोंकी असिद्धि—विशेषवादमें जो ६ द्रव्य माने गए हैं और जैसा उनका स्वरूप वर्णित किया गया है वह सब प्रमाणसे सिद्ध नहीं है, और तब ऐसा कहना कि पृथ्वी आदिक द्रव्य दूसरोंसे भेदको प्राप्त हैं, क्योंकि द्रव्यत्वका उनमें सम्बन्ध है अर्थात् ये द्रव्य हैं और गुण कर्म सामान्यविशेष इन सबसे तयारे हैं, क्योंकि इनमें द्रव्यत्वका सबध है और गुण कर्म आदिमें द्रव्यत्वका सम्बन्ध नहीं है । तो द्रव्यत्वका सम्बन्ध नामका हेतु ही गलत है, क्योंकि पहिले ये द्रव्य सिद्ध होलें पृथ्वी आदिक तब तो द्रव्यत्व कुछ होता है यह माना जायगा । और, यहाँ तुम कह रहे द्रव्यत्वका सम्बन्ध होनेसे वह द्रव्य कहलाता तो कहते कि स्वयं ही तो सिद्ध हो, ये द्रव्य ही सिद्ध नहीं हो रहा विशेषवादमें तो यह हेतु तुम्हारा आश्रय सिद्ध है और द्रव्यत्वका कोई स्वरूप ही सिद्ध नहीं होता अतः हेतु स्वरूपासिद्ध भी है क्योंकि द्रव्यत्वका सम्बन्ध मायने समवाय वह प्रमाणसे सिद्ध नहीं है इसलिए द्रव्य पदार्थ भी घटित नहीं होता । तब ऐसा कल्पनामें माना हुआ द्रव्य न मानकर अव्याप्ति अतिव्याप्ति भ्रमम्भव दोषसे रहित ६ जातिके पदार्थोंकी इस तरह प्रतिपत्ति करना चाहिए कि पदार्थ ६ जातिके हैं जीव, पुद्गल, धर्म, अवयव आकाश और काल । इनमें जीव धर्म अवयव, आकाश, काल ये ५ तो अमूर्तिक हैं, इनमें रूप रस गंध, स्पर्श नहीं है । पुद्गल मूर्तिक है इनमें रूप, रस, गंध, स्पर्श है । इन ६ प्रकारके पदार्थोंसे धर्म, अवयव, आकाश काल इनमें विकार विभाव परिणामन ही होता । बिगड़ने वाले दो ही द्रव्य हैं जीव और पुद्गल । देख लीजिए । मेरे जीव साथ जो ये पुद्गल लगे हुए हैं मनुष्य शरीर आदिक सो देखो ! इस सगतिसे दोनों ही बिगड़े रहेंगे । आत्मा भी विकारको प्राप्त हो रहा है और शरीर अणु कम अणु ये भी धरने अकर्मत्व और शुद्ध प्रकृतिको छोड़कर इस प्रकारकी विकार

अवस्थामें आये और सम्बन्ध छूट जाय तो आत्मा भी सुधरी अवस्थामें आ जायगा और कर्म आदिक भी सुधरी अवस्थामें आ जायेंगे ।

उपयोगमय होनेसे सुधार बिगाडकी आत्मतत्त्वपर जिम्मेदारी—देखो भैया । जीवमें तो उपयोग है, कर्म आदिकमें उपयोग नहीं है, अतः कर्म तो कुछ अनुभव कर सकते नहीं, जीव अनुभव करता रहता है । जीव यदि बिगडा तो बिगडेका अनुभव करता दुःखी होता और यदि सुधरा तो सुधरेका अनुभव करता शान्त होता । तो अब केवल एकपर जिम्मेदारी आयी, जीव और पुद्गल इन दो में ही बिगाड है अन्य चारमें नहीं । तो पुद्गलमें उपयोग नहीं सो बिगड होकर भी कुछ बिगडा नहीं । एक वेन्च जल गई तो वेन्चका क्या बिगडा ? उन स्कंधोका क्या बिगडा ? बिगडा बल्कि पुरुषका जो दुःखी हो रहा है कि मेरी वेन्च जल गयी । देखो ये पुद्गल मिट रहे हैं, जल रहे हैं, इनका तो कुछ बिगाड नहीं और यह पुरुष जो दूर बैठा है यह बिगड रहा है, हाय ! मेरा यह सब खतम हो गया । वस्तुके स्वरूपपर दृष्टि देकर सोचो तो ससारमें हम आप लोग जो कुछ भी परिणति बना रहे हैं वह सब असार परिणति है, सारभूत नहीं है । सारभूत पुरुषार्थ तो केवल एक ही यह है कि अपने स्वरूपमें अपना उपयोग बस जाय, रम जाय, इसीलिए सब ग्रन्थ हैं, इसीलिए सब तत्त्वोका वर्णन है, तो वर्णन इस ढंगका होना चाहिए कि जिसमें सचाई भी हो, और सचाईके कारण जीवके क्लेश विकल्प आकुलतायें ये सब खतम हो जावें और यो खतम होते ही हैं । तो पदार्थ इन ६ जातियोंमें हैं और वे सब सामान्यविशेषात्मक हैं । सामान्यरहित विशेष कुछ भी पदार्थ नहीं होता, विशेषरहित सामान्य कुछ भी पदार्थ नहीं होता । इस तरह प्रमाणका विषय सामान्यविशेषात्मक पदार्थ है । यहाँ तक वैशेषिक सम्मत ६ प्रकारके द्रव्योका जैसा कि उनमें स्वरूप बताया है निराकरण किया गया, अब विशेषवादमें माने गए गुणपदार्थकी मीमांसा की जायेगी ।



# परीक्षासुखसूत्रप्रवचन

[ द्वाविंश भाग ]



प्रयत्ना

पूज्य श्री १०५ धुल्लक श्री मनोहर जी वर्णी 'सहजानन्द' जी महाराज



ज्ञान और ज्ञेयके परिचयकी आवश्यकता—सच्चे ज्ञानसे प्रयत्नकी सिद्धि होती है अर्थात् सत्य ज्ञान होनेसे सत्य प्रयोजनकी सिद्धि होती है, पदार्थोंके सत्य स्वरूपकी जानकारी होती है और सत्य स्वरूपकी प्राप्ति होती है और मिथ्या ज्ञानसे भ्रामक ज्ञानसे पदार्थकी सिद्धि नहीं होती, प्रयोजन भी जो वास्तविक है आत्माका सत्य शान्ति निराकुलता प्राप्त होना वह भी नहीं बनता, पदार्थके सही—पही स्वरूपकी प्राप्ति भी नहीं है, जानकारी भी नहीं है। इस कारण यह जरूरी है कि हम लोगोंको यदि पदार्थोंका सत्य स्वरूप जानना है, अपने शान्ति प्रयोजनकी सिद्धि करना है तो सच्चा ज्ञान प्राप्त करें। तो इस ग्रन्थमें पहिले सच्चे ज्ञानकी ही परिभाषा चल रही है कि सच्चा ज्ञान होता क्या है ? किन प्रकारका है ? अब यहाँ दो बातें जाननेके योग्य हो गयी—एक तो ज्ञानको जाना कि ज्ञान होता किन रूपसे ? और किन स्वरूपका है ? दूसरी बात सब पदार्थोंका स्वरूप जानो कि ज्ञानके द्वारा जो कुछ जाना जाना है उसका स्वरूप कैसा है ? इसको सक्षेपमें कहें तो ज्ञान और ज्ञेय, इन दोकी जानकारी करनी है। ज्ञानका स्वरूप क्या है ? और ज्ञेयका स्वरूप क्या है ?

ज्ञेयके परिचयके साथ ज्ञान का परिचय होनेका महत्त्व—कुछ लोग तो ऐसे होते कि इतनेमें ही तुट रहते कि चीज खा लें, स्वाद भ्रान्त चाहें। और कुछ लोग इस जिज्ञासामें र ते हैं कि चीज है क्या ? कैसे बनी ? कहाँसे आई किस तरह बनाई गयी ? तो जैसे दो प्रकारके रुचिया यहाँ भी पाये जाते हैं—एकको तो इतना ही मतलब है कि खानेका स्वाद लेना, भोज करना, और एक—खानेका स्वाद लेना, भोज करना और जिस चीजको खा रहे उस चीजका परिज्ञान करना, किस तरह बनी, कैसे बनी, कैसे बनाई जाती है ? आप किसको महत्त्व देंगे दुनियाकी दृष्टिसे ? जो केवल खानेका ही स्वाद लेता है, भोज मानता है उसे आप उतना चतुर न समझेंगे जितना चटार उसे समझेंगे कि खानेका भोज भी ले और यह खाना बना किस तरह,

उ३के रग—रगकी बात भी जान जाय । तो यो सम्झिये कि ज्ञेय तत्त्वोको जानकर उनका स्वरूप पहिचानकर उस स्वरूपके जाननेमे ही व्यस्त रहता है और उससे ही अपनेको तृप्त मानता है एक तो ऐसा पुरुष, दूसरा ऐसा पुरुष कि ज्ञेय तत्त्वको सही जानकर तृप्ति मने, पर साथ ही यह भी काकाक्षा है कि जिस ज्ञानने जाना उस ज्ञान का क्या स्वरूप है । मुकाबलेतन जो दो बातें रखी हैं जैसे भोज्य और भोजन, दोनोंका ज्ञान इसी तरह ज्ञेय और ज्ञान दोनोंका ज्ञान । इसमे अन्तर इतना है कि भोज्य भोजन वाला तो भोजनकी बातको जरा भी न जाने और भोज्य पदार्थ स्वादिष्ट खाये तो वह भोज मान लेगा, तृप्त हो लेगा । लेकिन यहाँ केवल ज्ञेयको जाननेसे काम नहीं वनेगा, किन्तु ज्ञानको भी ज्ञेय बना डालें, ज्ञानका भी स्वरूप जानें तो वास्तविक तृप्ति हो सकती है । अन्तर अब इतना है कि कोई पुरुष ज्ञानके सम्बन्धमे कुछ थोड़ा सा ही जानकर तृप्त हो लेता है और विद्वान पुरुष उस ज्ञानके सम्बन्धमे बहुत—बहुत जानकारी करते ही रहते हैं और अघाते नहीं और इस ही वृत्तिमे तृप्त रहते हैं । तो यहाँ ज्ञान और ज्ञेय दोनोंके स्वरूप जाननेकी बात कही जा रहा है ।

ज्ञानका परिचय ज्ञान तो उसे कहते हैं जो हितकी बातमें लगावे और अहितकी बातसे हटा दे अथवा ज्ञान उसे कहते हैं जो स्व और परकी जानकारी करा दे । ये जो दो ज्ञानके लक्षण कहे हैं इनमे अन्तर भी है और नहीं भी है । जैसे धर्मका लक्षण कहा है जो वस्तुका स्वभाव है सो धर्म है और धर्मका क्षरण यह भी कहा है कि जो ससारके दु खोसे छुटाकर उत्तम सुखमें पहुँचा दे सो धर्म है । अब बतलावा धर्मके इन दो लक्षणोंमे अन्तर है या एक बात है ? अन्तर है भी, नहीं भी है । अन्तर तो स्पष्ट है । जब वचन निराले निराले हो गए और उनका तात्कालिक भाव भी न्यारा—न्यारा है, जो दु खोसे छुटाकर सुखमें पहुँचा दे उसे धर्म कहते हैं यह सुनकर कुछ अर्थ और लगाया जायगा तथा वस्तुके स्वभावको धर्म कहते हैं यह सुनकर अर्थ और लगाया जायगा । सुननेमे ये लक्षण न्यारे—न्यारे जच रहे हैं लेकिन प्रयोज्य प्रयोजक भावसे दोनोंमें अन्तर नहीं है । अरे वस्तुका स्वभाव धर्म है । ऐसे धर्मकी जो दृढ़तासे श्रद्धा करेंगे और धर्मके इस स्वरूपको निरखता रहेगा वह ही पुरुष तो दु खो से छूटकर सुखमें पहुँचेगा, तब अन्तर न रहा, इसी प्रकार ज्ञानके सम्बन्धमे जो दो बातें रखी गई हैं, जो हितमें लगा दे और अहितसे हटादे उसे ज्ञान कहते हैं, और एक इन शब्दोंमे कहना कि जो अपनी और परकी जानकारी करा दे उसे ज्ञान कहते हैं । तो सुननेमें अन्तर है लेकिन जो स्व पर व्यवसायी होगा ज्ञान उस हीमे यह सामर्थ्य है कि हितमें लगा दे और अहितसे हटा दे । इस लिए प्रयोज्य प्रयोजक पद्धतिसे इनमें अन्तर न रहा । प्रयोज्य मायने मतलबकी चीज और प्रयोजक मायने मतलब सिद्ध कराने वाली चीज । जो ज्ञानका लक्षण है, जो स्वपर व्यवसायी हो, जो अपनेको और परको जना दे उसे ज्ञान कहते हैं ।

ज्ञानके भेद और प्रत्यक्ष ज्ञानके भेदोंका स्मरण उस ज्ञानके मूलमें दो भेद हैं—प्रत्यक्ष और परोक्ष । प्रत्यक्ष ज्ञान तो विशद ज्ञानको कहते हैं, स्पष्ट ज्ञानको कहते हैं और परोक्ष ज्ञान उसे कहते हैं जो स्पष्ट न हो । स्पष्ट ज्ञान जिसका लक्षण है ऐसे प्रत्यक्षके दो भेद हैं—सांख्यव्याहारिक प्रत्यक्ष और पारमार्थिक प्रत्यक्ष । सांख्यव्याहारिक प्रत्यक्ष उसे कहते हैं जो व्यवहारमें स्पष्ट समझा जाता है और इन्द्रिय मनके निमित्तसे उत्पन्न होता है । इसना नाम सांख्यव्याहारिक प्रत्यक्ष हम कारण रखा कि वास्तवमें तो है यह परोक्षज्ञान, जो पराधीन ज्ञान हो उसे परोक्षज्ञान कहते हैं, इन्द्रिय और मनके सहारेसे जिस ज्ञानकी उत्पत्ति हो वह ज्ञान परोक्ष ज्ञान कहलाता है । तो इस तरहकी पराधीनता होनेपर भी जो इन्द्रियसे साक्षात् जाना जाना है वह स्पष्ट जाना जाता है । हम कारण उसे सांख्यव्याहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं । पारमार्थिक प्रत्यक्ष जो एकदम प्रत्यक्ष है, स्पष्ट भी है और इन्द्रिय मनकी भाधीनता भी नहीं है, केवल आत्माके द्वारा ही उसका परिज्ञान हो जाता है । आत्मा ज्ञानस्वरूप है । यदि हम इन्द्रिय और मनसे अधिक काम न लें, इन्द्रिय और मनको विश्राम दे दें ऐसा समझकर कि हमने ससारका सारा राज जान लिया है कि यहाँ सारका नाम नहीं है और सांसारिक बातोंकी ही जानकारीमें इस इन्द्रिय और मनका बहुत बड़ा सहयोग है अथवा इन्हींका काम है । जब मुझे ससारसे प्रयोजन न रहा तो हे इन्द्रिय और मन, तुम लोग अब निवृत्त हो ! मुझे अब कुछ जाननेकी इच्छा नहीं रही । इन्द्रिय और मन को विश्रान्त कर दें तो यह है आत्माका एक परम तपस्वरण । और, इस ही परम तपस्वरणमें जो आत्मा रहेगा उसे त्रिलोकका ज्ञान उसके आत्मामें उत्पन्न हो जायेगा । अब फर्क यह है कि जब तक आकांक्षा है, चीजको जानने तककी भी इच्छा है तब तक वह परिपूर्ण स्पष्ट ज्ञान न होगा । और जब परिपूर्ण स्पष्ट ज्ञान है तब वहाँ किसी तरहकी इच्छा न रहेगी, जानने तककी भी इच्छा न रहेगी, ऐसा पहिले समझलें, नहीं तो कोई मुझे तीन लोकका ज्ञान हो जायगा इसलिये मैं इन्द्रिय और मनसे कुछ नहीं जानना चाहता हूँ, ऐसे भावसे, जानकारीसे इन्द्रिय और मनकी जानकारीको दबायें, विश्रान्त करें तो उससे सिद्धि न होगी। मूलतः यह भाव आये कि मुझे कुछ भी जानने से प्रयोजन नहीं । अन्यकी बात तो दूर जाने दो मुख, आकांक्षा भोग, साधन ये तो दूर ही रहो, मुझे तो कुछ जानने तक की भी इच्छा ही । स्वयं शान्त होकर जैसे यह रह सके सो रहे ऐसी साधनाका फल है जो पारमार्थिक प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न हो रहा है । पारमार्थिक प्रत्यक्षमें अवधिज्ञान व मन पर्ययज्ञान विकल हैं केवलज्ञान सकल है ? अर्थात् कुछ ज्ञान तो अधूरे हैं, समस्त तीन लोक, तीन कालके पदार्थोंको नहीं जान सकते और जबकी सकलज्ञान, केवलज्ञान, परिपूर्णज्ञान है ।

परोक्षज्ञानके भेदोंका स्मरण—परोक्ष ज्ञानके स्थिति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क अनुमान आगम ऐसे ५ भेद कहे गए हैं । पहले जाने हुए पदार्थका ख्याल आना सो स्मरण ज्ञान है पहले जाने हुए पदार्थका स्मरण होना और सामने उपस्थित पदार्थका

प्रत्यक्ष होना इन दोनोंके मेलमें उस ही से सम्बन्धित जो ज्ञान होता है वह प्रत्यभिज्ञान है । जैसे यह वही पुरुष है जिसे बम्बईमें देखा था, अथवा यह पुरुष उस ही पुरुषके समान है, यह लडका अपने बापकी तरह है ये सारे ज्ञान प्रत्यभिज्ञान हैं । तर्क ज्ञानमें तर्क वितर्क विचार चलते हैं तर्कका आधार है अविनाभाव इसके बिना यह नहीं हो सकता इसलिए यह है तो वह जरूर है । इस ही आधारपर सर्व कानून नियम धारा, सब इसके आधारपर बने हैं, कोई किसी पद्धतिसे अनुमान ज्ञान कहते हैं एक चीजको देखकर दूसरेका अनुमान बनानेका । दूसरेका सच्चा ज्ञान करना । अदाजा करनेको अनुमान नहीं कहते किन्तु साधन देखकर साध्यका दृढतासे ज्ञान करनेको अनुमान कहते हैं आगम है भगवत्प्रणीत शास्त्र वचन ।

परिचयेय वस्तुकी सामान्यविशेषात्मकता—इन सब ज्ञानोका सविस्तार वर्णन करनेके बाद ज्ञेय पदार्थका जानना भी जरूरी है इस कारण यह प्रश्न किया गया था कि उस ज्ञानके द्वारा जो कुछ जाना जाता है वह पदार्थ किस तरहका होता है, क्या होता है, ज्ञानका विषय क्या है ? तो उत्तर दिया कि सामान्य विशेषात्मक पदार्थ ज्ञानका विषय है । जितने भी लोकमें पदार्थ दृष्टिगत होते हैं अथवा जाननेमें आते हैं वे सब पदार्थ सामान्यविशेषात्मक हैं । सामान्यके मायने वह धर्म जो धर्म अन्य पदार्थोंमें भी मिले और उसमें भी मिल, विशेषके मायने वह धर्म जो धर्म उस हीमें मिले । ऐसी बात सब पदार्थोंमें है या नहीं ? सबमें है । आप कहेंगे कि आत्मा और पुद्गल इनमें तो कुछ भेद ही नहीं बैठता । रूप, रस, गंध, स्पर्श वाले ये सारे भौतिक पिण्ड पुद्गल और कहाँ यह अमूर्त चेतन आत्मा, इन दोनोंमें सामान्य धर्म कौन सा हो जायगा ? तो इसका उत्तर सुनिये ६ तो सामान्यगुण हैं ही । तत्त्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, अगुणलघुत्व, प्रदेशवत्त्व और प्रमेयत्व । इनकी तो पूर्ण समानता है जीवमें पुद्गलमें । और और कुछ भी उपभेद बताये जा सकते हैं । तो सामान्य विशेषात्मक सभी पदार्थ होते हैं यह तो हुआ एक कथन विस्तार रूपसे तिर्यक रूपसे । अब आयतरूपसे भी सामान्य विशेषात्मक समझ लीजिए अभी तो अनेक पदार्थोंमें जो एक साथ मौजूद हैं उनमें सामान्य विशेषात्मककी बात कही । अब एक ही पदार्थमें सामान्यविशेषात्मक क्या है तो समझिये । एक ही आत्मा अनादि अनन्त सदा शाश्वत् वहीका वही है, उसमें जो चैतन्य आदिक शाश्वत धर्म हैं वे वहीके वही हैं । इस तरह तो उसमें सामान्य बात पाई गई, पर कभी तिर्यञ्ज है, कभी नरक है, कभी मनुष्य है, कभी देव है, कभी कुछ है, कभी भगवान भी बनेगा, उसके बाद फिर दूसरा भव नहीं होगा पर भेद तो हुआ ये सब विशेष हैं । यह विशेष पहिलेके विशेषमें नहीं पाया जाया । यो सामान्य विशेषात्मक आत्मा है । यो ही सामान्य विशेषात्मक सभी पदार्थ हैं ।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थमें बुद्धिभेदको वस्तुभेद मानकर विशेषवाद में पदार्थ व्यवस्था—पदार्थोंके सामान्य विशेषात्मक होनेकी बात सुनकर विशेषिकोंसे न



रहा गया और उन्होंने अपनी बात रखी कि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक नहीं होते, किन्तु सामान्य भी एक पदार्थ है, विशेष भी एक पदार्थ है। और जिम चीजमें तुम सामान्य विशेषपना जोड़ रहे हो वह भी एक पदार्थ है। तुम सामान्य विशेषात्मक बात किसमें जोड़ रहे हो ? द्रव्यमें, पदार्थमें। लेकिन यह जानो कि उस द्रव्यमें जिसे आप समूचा एक भलकमें देख रहे हो और मान रहे हो वह भी एक नहीं है। वहाँपर तीन चीजें हैं द्रव्य गुण और क्रिया। तुम द्रव्य, गुण, क्रियाके मेल वाले किसी एक पिण्ड को एक मानकर उसे ही सामान्य विशेषात्मक मान रहे हो तो ऐसा बात नहीं किन्तु वहाँ तो भव ६ चीजें हो गयी। जिसे तुम एक निरख रहे हो किसी भी एकको जिसको तुम देखते वह ६ चीजोंका पिण्ड है द्रव्य, गुण, क्रिया, सामान्य, विशेष, इन ५ का तो जिक्र ही था, लेकिन ये ५ निराले निराले रहे ऐसा बोध तो नहीं हो रहा इसलिए एक समवाय भी साथमें लगा हुआ है। यों ६ पदार्थोंकी व्यवस्था बताने वाले वैशेषिकों के प्रति पहिले कहा गया था कि उन ६ पदार्थोंमेंसे जो द्रव्य पदार्थ है, जिनके ६ भेद किए गए हैं उनका जैसा स्वरूप वर्णित किया गया है विशेषवादमें, वह सिद्ध नहीं होता। तो द्रव्य नामक पदार्थका निराकरण करनेके बाद अर्थात् सामान्य विशेष रहित, गुण क्रियासे भिन्न, भव्याप्ति प्रतिव्याप्ति दोषयुक्त जो द्रव्यका स्वरूप बताया जा रहा था और उनकी सख्या कही जा रही थी, उन सबका निराकरण किया जा चुका है। अब गुण पदार्थकी भीमासा चल रही है।

गुण पदार्थकी भीमासा समझनेके लिये तथ्यभूत किञ्चित् ज्ञातव्य— गुण कोई पदार्थ नहीं है यद्यपि गुणका व्युत्पत्त्यर्थ है गुण्यते भिद्यते इति गुण। जो अलग करदे उसे गुण कहते हैं। लेकिन यह अलग करना, अलग होना केवल बुद्धिमें है पदार्थमें नहीं है। जब हम एक पदार्थको देख रहे हैं, यह वेन्च है और उसे देखते ही यह समझमें आता कि इसका रंग तो अच्छा है। देखो इस वेन्चमें जो यह हरा रंग है वह कितना सुहावना लगरहा है तो ऐसा कहनेमें वेन्च और रंगमें भेद डाल दिया वेन्च में रंग है ठीक है। कटोरदानमें लड्डू है। जैसे उस आचार आधेयमें भिन्नता है तो आचार आधेयपनाकी मुद्रा बनाकर जो वेन्चमें रूपकी बात कही है तो क्या कटोरेमें लड्डूकी तरह है ? क्या यो भिन्न है ? अभिन्न होनेपर भी हम अपनी समझमें उसका भेद कर लेते हैं। सो अभेद होनेपर भी बुद्धि द्वारा जिसकी बुद्धि के अनुरूप भेद किया जाय उसे गुण कहते हैं। लेकिन गुणके इस लक्षणपर विशेष ध्यान न देकर जिसमें जैसी कुछ समझ आयी गुण कह बैठते हैं। गुण होते हैं शाश्वत, अनादि अनन्त, लेकिन लोग भी व्यवहारमें जिस चाहेको गुण कह देते हैं। और, की तो बात जाने दो, अबगुणको भी गुण कह देते हैं। तो यो ही गुणका ऊपरी लोकरुद्धि भाव लेकर गुणोंकी सख्या बतायी गई है विशेषवादमें कि गुण २४ प्रकारके होते हैं। उनका यह २४ प्रकारका बघन बाँधना इतना महंगा पड़ेगा कि न तो २४ सख्याकी सिद्धि बनेगी और न उन गुणोंके स्वरूपकी सिद्धि बनेगी। गुण न २३ होते न २५।

वाह गुणोंकी सख्याका बन्धन क्योंकि गुणोंकी सख्याका कोई बन्धन ही नहीं । बन्धन तो वहाँ बने जब कोई सद्भूत निराली चीज हो । जैसे डलियामे केले रखे हैं, उनको गिनकर कह देगे कि १५ केले हैं, ठीक है, वह बद्ध पिण्ड है, सख्या बन गयी, पर गुण नाम तो उनका है कि जो भी पदार्थ है अखण्ड, पदार्थ अनगिनते होते ही हैं, उन पदार्थोंका स्वरूप जाननेके लिए उनकी जो खासियतें बनलायी जाती हैं उनका नाम गुण है जो खासियतोंकी दृष्टि जो जितना जानकारी है उतना ज्यादाह बना लेगा । तो गुणोंमें सख्या नहीं बन सकती ।

गुणोंकी सख्याके व्यवहारका आधार और उसके विरोधमे गुणोंकी अनर्गल सख्याका विधान —समझनेकी जितनी सीमा है और उस सीमामे गुणोंकी जितनी सीमा है और उस सीमामे गुणोंकी सख्या बतायी गई है जैसे पुद्गलमे चार गुण हैं रूप, रस, गंध, स्पर्श । पर ये समझनेके लिए बनाये हैं । सख्या नियम सही करके न कहा जायगा कि पुद्गलमे चार ही गुण हैं । हैं गुण चार समझनेके क्षेत्रमे चार गुणोंका बताना पर्याप्त है और उससे फिर व्यवहार भी ऐसा ही चला, उपदेश पद्धति भी यो रही । आत्मामे गुण कितने हैं ? दो हैं ज्ञान और दर्शन । तो कोई कहता ३ हैं—श्रद्धा, ज्ञान चारित्र्य । कोई कहता चार हैं ज्ञान दर्शन, आनन्द शक्ति । अरे जो जितने कहे सबकी बात ठीक है आखिर अखण्ड पदार्थमे खासियतें निरखी जा रही हैं जिससे कि हमें अखण्ड पदार्थका परिचय हो जाय । तो गुणको तो ऐसा असीम रखना था और जाननेके प्रयोजनवश उसमे परख करते जाते, पर ऐसा न किया जाकर द्रव्यों की भाँति गुणोंकी भी सख्या नियत की गई है विशेषवादमे और वे गुण बताये गए हैं २४ प्रकारके । गुणोंकी सख्याको बताने वाला वैशेषिक सूत्र है “रूपरसगंधस्पर्शा सख्यापरिमाणानि पृथक्त्व सयोगविभागौ परत्वापरत्वे बुद्धय सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नश्च तु गुणाः । इस सूत्रमे १७ गुणोंके नाम दिये गये हैं और च शब्द बोलकर ७ गुण और ऊपरसे लिए गए हैं । इस तरह गुणोंकी सख्या २४ बनाई गई है । वे २४ गुण कौन हैं ? अलग-अलग नाम सुन लीजिए ! रूप रस, गंध, स्पर्श, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष प्रयत्न ये १७ तो सूत्रोक्त हैं और सगृहीत है—गुणत्व द्रवत्व, स्नेह, सस्कार, घर्ष, अघर्ष, शब्द । इस तरह ये २४ गुण कहे गए हैं पर इन गुणोंकी सख्या स्वरूपकी व्यवस्था करने वाला कोई एक लक्षण तो हो, गुण किसे कहा करते हैं ? वह एक लक्षण कहा गया है—‘द्रव्याश्रयानिर्गुणा गुणाः । इस लक्षणको स्याद्वादी भी मानते हैं और विशेषवादी भी । जो द्रव्यके आश्रय तो रहता हो, पर जिसमे और गुण न पाये जाते हो उसे गुण कहते हैं । जैसे पृथ्वी द्रव्य है, इसमें रूप पाया जाना है पर रूपमें और कुछ नहीं पाया जाता । वह रूप इकला ही गुण रूप है । इसलिए रूप गुण हो गया । गुणका यह लक्षण कहा जा रहा है और इस लक्षणके माध्यममे भी यदि बात चलती रहती तो भी ठिकाना रहता, लेकिन यह गुणका लक्षण भी टूट जाता है । इन २४

गुणोका जब विश्लेषण करेंगे तब समयपर विदित होगा ।

शकाकार द्वारा रूप रस गंधस्पर्श गुणकी व्यवस्थाका प्रस्ताव—अब यहाँ शकाकार कहता है कि गुण २४ ही हैं । उनमेंसे जो पहिले चार बताये हैं रूप, रस, गंध, स्पर्श, सो देव लो ना, रूप द्रव्यके सहारे है । रस, गंध, स्पर्श द्रव्यके सहारे है और इन गुणोमे अन्य गुण पाये नहीं जाते इसलिए गुण सही है और जानकारीमे भी स्पष्ट आ रहा है । देखा । रूप चक्षुःन्द्रियके द्वारा ग्रहणमें आता । आँखे खोलकर देखा । जो समझमे आया वह क्या है ? रूप ही तो है । और, वह रूप पृथ्वी, जल, अग्नि इन तीनमें रहता है । वायुमे रूप नहीं रहता, रहता हो तो बताओ । इस समय जो हवा चल रही बताओ वह कायी, पीली, नीली आदि किन रंगकी है ? भर हवामें रूप गुण नहीं है, रूप गुण है पृथ्वी, जल और अग्निमे । और, दूसरा गुण है रस । रस जाना जाता है रसना इन्द्रियसे जिह्वासे । और यह गुण मिलेगा दो द्रव्योमे पृथ्वी और जलमे । वायुमे रस नहीं । बताओ यह वायु जो चल रही है वह मीठी है कि कड़वी ? और, अग्निमे रस हो तो अग्निकी लपटें खा कर बताओ तो मही कि वह मीठी लपट है कि कड़वी आदिक ? तो रस दो द्रव्योमें रहा पृथ्वी और जल इनमें गंध घ्राणेन्द्रियके द्वारा ग्रहणमे आता । और, यह गंध केवल पृथ्वीमे मिलेगी अन्य तीन द्रव्योमे न मिलेगी । वायुमे केवल स्पर्श है । कभी हवाके झरोखेसे गंध मालूम होती है तो उसमें जो पृथ्वीके कण चले आये हैं हवा द्वारा उसकी गंध है । कभी जल जलमे गंध आने लगती है तो जलमें जो पृथ्वीके कण पड़े हैं माम, मिट्टी, पृथ्वी, लोह आदिक, ये सब पृथ्वी कहलाते हैं उनकी गंध है । तो गंध घ्राण इन्द्रियके द्वारा ग्रहण मे आती है और वह पृथ्वीमे ही रहती है । स्पर्श—स्पर्श इन्द्रियके द्वारा ग्रहणमे आता है सोर वह स्पर्श पृथ्वी जल अग्नि, वायु इन चारोमे है । इस तरह देखो । व्यवस्था भी सही समझमे आ रही है । लोगोको ऐसा लग भी रहा है कि पृथ्वी ठंडी है पानी ठंडा है, आग गम है हवा ठंडी है, गम है आदि । ता इस तरह रूपादिक चार गुणोकी व्यवस्था है लोगोको स्पष्ट समझमे भी आता है और तुम उसे मना करते हो कि यह गुण कोई लाक्षणिक नहीं है और हममे अटपटापन है । कैसे है अटपटान ? इस तरह शकाकार रूप, रस, गंध स्पर्श गुणोकी सिद्धि कर रहा है ।

विशेषवादपरम्मत रूपादि गुणोकी व्यवस्थाकी भीमासा—शकाकार रूप रस गंध स्पर्श गुण तो मानता है, किन्तु इसके म नयेम दो तीन बातोका अन्तर है—रूप, रस, गंध स्पर्श हैं तो गुण स्थान्वात्मिगेन भी माना है । पुद्गलका रूप, रस, गंध, स्पर्श गुण है, किन्तु स्याद्वादपरम्परा तो गुण इस प्रकार है जैसे कि पुद्गल द्रव्य सदा स्थायी रहता है सो द्रव्यके रूपशक्ति रसशक्ति, गंधशक्ति, स्पर्शशक्ति भी सदा रहती है और फिर उपरूपमे जो वृत्तरूप होता है—फाला, पीला, नीला, लाल सफेद आदिक ये रूप गुण नहीं है, किन्तु रूप गुणकी परिणति है । इसी

प्रकार जो व्यक्त है रस खट्टा, मीठा, कड़वा, चरपरा, कषायला आदिक ये रस गुण नहीं है, किन्तु रस गुणकी परिणति है, व्यक्तरूप है, पर्याय है। गन्ध गुणमे भी सुगन्ध और दुग्ध ये दो गुण नहीं हैं किन्तु गन्ध नामकी शक्तिकी पर्याय है। स्पर्शके जो वक्तरूप है—ठंडा, गरम, रूखा, चिकना आदिक ये स्पर्श गुण नहीं हैं किन्तु स्पर्शगुण की पर्याय हैं। गुण और पर्यायमे अन्तर क्या है ? जैसे आत्मा मे श्रद्धा गुण है वह सदा रहता है पर कभी मिथ्यात्व हो गया फिर सम्प्रत्यक्ष हो गया तो यह मिथ्यात्व, सम्प्रत्यक्ष श्रद्धागुणकी पर्याय है। जैसे अगुली एक द्रव्य है और सीधी हुई टेढ़ी हुई यह अगुलीकी पर्याय है। पर्याय मिट जाती है गुण नहीं मिटता। जैसे कालामन मिट जाय और नीलापन आ जाय तो यह तो बदल हो गई पर्यायोंकी पर जो रूपाशक्ति है उसकी बदल नहीं होती। रूपाशक्तिका परिणामन अब नीलापन हो गया। कालेवर नीला पोत दिया जाय उसकी बात नहीं कह रहे किन्तु स्वयं जो काला है वही अपने आप नीला हो जाय जैसे आम सबसे पहिले काला होता है। जब बीरमे सरसोके दाने बराबर आमका फल रहता है तो उसका काला रूप होता है और आने आप ही वह थोड़ा बड़ा कि नीले रूपमे आ जाता है। तो पर्याय अलग चीज है, गुण अलग चीज है, लेकिन वैशेषिक सिद्धान्तमे सब गुण कहलाते हैं। जो पर्याय हैं स्निग्ध रूक्ष चौरह ये सब गुण ही हैं, सो कोई गुण नित्य होता है कोई गुण अनित्य होता है ऐसा कह कर अपनी व्यवस्था बनायी जाती है, किन्तु गुण जितने हैं वे सब नित्य ही होते हैं, गुणकी जो पर्यायें हैं वे अनित्य होती हैं एक अन्तर तो यह है स्यादवादियोंके गुण सिद्धान्तमे और विशेषवादियोंके गुण सिद्धान्तमे अब दूसरा अन्तर सुनिये।

रूपादिगुणोंकी विकलरूपसे रहनेकी व्यवस्थाकी असिद्धि—स्याद्वाद व विशेषवादके गुणोमे दूसरा अन्तर यह है कि स्याद्वाद सिद्धान्तमे तो चार गुण पृथक् पुद्गलमे एक साथ पाये जाते हैं। घट है वह खाया नहीं जाना मगर रस उसमे भी है। अग्नि है खायी नहीं जाती मगर रस उसमें भी है। जो भी पौद्गलिक चीज है सबमे रूप, रस, गन्ध, स्पर्श चारोके चारो एक साथ पाये जाते हैं, किन्तु विशेषवादमे यह वर्णन है कि गन्ध केवल पृथ्वीमें मिलेगी, जल अग्नि वायुमें गन्ध नहीं है। रस केवल पृथ्वी और जलमे मिलेगा वायु अग्निमे नहीं। रूप पृथ्वी, जल, अग्नि तीनमें मिलेगा वायुमे नहीं और स्पर्श चारोमे मिलेगा। यह कथन सुननेमे तो भला लगता है कि वान कुछ सच सी लग रही है। हवामें रूप क्या, आगमे रस क्या ? तो ये हम लोगो को जो प्रकट जच रहे हैं उस अपेक्षाका यह कथन है, किन्तु युक्तिका कथन नहीं है। जहाँ रूप, रस, गन्ध, स्पर्शमे एक भी शक्ति पायी जायगी वहाँ चारोके चारो होंगे यह नियम है। हमे च है एक जचे, दो जचें या चारो जचें। जहाँ एक है वहाँ चारो हैं, और युक्ति बताती है। च चारो धर्म न हो एक साथ पदार्थोंमें तो आपको विदित होगा कि हवाका भी पानी बन जाय करता है। कोई दो किम्मकी हवा मिलायी और पानी बन जाता है तो उपादान तो हवा है अन्यथा पानी बना कैसे ? उन हवाओसे। तो

पानीमे जी रस आया वह कहाँसे आया ? रस यदि कारण उपादानमें है तो कार्यमें है तो कार्यमे आ सकता है और कारण उपादानभूतमे रस न था तो किसी भी प्रकार कार्यमें रस नहीं आ सकता । इससे सिद्ध है कि हवामे रस है । यह भनाज पृथ्वी कहलाती है वैशेषिक सिद्धान्तके अनुसार । यहाँ वनस्पति पदार्थ तो नहीं माना गया । जितने पेड़ हैं अकुर हैं फल हैं, फूल हैं ये सब पृथ्वी हैं । यदि पृथ्वीकी खाया मायने दृष्टान्तमें जो खाया, जोमे हवा बनती है । कोई आदमा केवल जी की ही राटी बना कर खा ले तो उसके पेटमे हवा बहुत बनती है तो बनाओ खाया तो पृथ्वी है और बनो उससे हवा है तो यह हवा आयी कहाँसे ? कारण उपादानमें जो गुण नहीं है वह कार्यमें व्यक्त नहीं हो सकता । तो पृथ्वीमे हवा है । कभी जगलमे बाँसकी रगडसे अग्नि पैदा हो जाती है तो अग्नि काय हुआ और वह उत्पन्न होती है पृथ्वीसे बाँस पृथ्वी है तो अब इसमें रूप आ गया ना अग्निमें विशिष्ट रूप माना गया है तो यह रूप आ कहाँसे गया ? अग्निश्चा उपादान जो बाँस है, पृथ्वी है, उसमे यदि वह रूप नहीं है तो रूप कहाँसे आ सकेगा ? तो सिद्ध है कि पृथ्वीमे रूप भी है तो युक्तियोग वह सिद्ध है कि रूप, रस, गंध, स्पर्श इन ४ गुणोंमेंस एक भी गुण हो तो हाँ चारोके चारो पाये जाते हैं । ऐसा वर्णन करना युक्त नहीं कि रूप केवल तीनमे ही पाया जाता । धातु भी रूपादिमान है पौद्गलिक होनेसे, स्पशवान होनेसे । जहाँ स्पशगुण मिला वहाँ सभी गुण हैं । विशेषवादमें स्पशगुण चारोंमें है, जहाँ स्पर्श है वहाँ शेष तीन भी अवश्य हैं । इस तरह ये चारों भी चारो गुणोंसे युक्त हैं । तो जब ५ द्गल व रूप, रस गंध, स्पर्श वाले हो गए तो उनमे विकारका नियम बनाना कि गंध केवल पृथ्वीमे है रस केवल पृथ्वी जलमें है, रूप केवल पृथ्वी, जल, अग्निमें है, स्पर्श चारोंमें है, यह नियम बनाना युक्त नहीं है ।

रूपादिगुणोंके आविर्भाव व तिरोभावकी युक्तता—रूपादिगुणोंका आविर्भाव तिरोभावकी बात कहो तो वह ठीक है, विरुद्ध नहीं है । पृथ्वीमें गंधका आविर्भाव नहीं, अथवा रसका आविर्भाव है तो उससे स्पशका आविर्भाव नहीं । प्रथम तो पृथ्वीमे चारों ही व्यक्त मान्म देते हैं । जैसे कोई फल उठाया या कोई कढ़ी चीज ली, कोई कड़ा फल खाया, मानो मसूरीकी विरवटी खायी उसमें गंध भी आयी है रस भी है । वहाँ ऐसा विश्लेषण वैशेषिक लोग कहते हैं कि पृथ्वीमें जो रस नश्वर आ रहा है वह अग्नि तत्त्व है, रस जल तत्त्व है, गंध पृथ्वी तत्त्व है । ऐसा भी कोई कोई लोग कहते सो यह सब उन मतवत कथन है । जहाँ जा जीज उपादान मली लगी, जो अधिक जचनेमे आयी उसको ही मान लेना युक्तिमिद्ध बात नहीं है । आविर्भाव तिरोभावकी बात देखो तो वह युक्त है । जैसे गरम जन है । गरम जलमे अग्नि तत्त्वका सम्बन्ध हुआ ना तो उसमे भापुरूप होना चाहिए, क्योंकि अग्निका सम्बन्ध हो गया । जैसे अग्निमे भासुरूप है चमकदार रस है इसी तरह जलमें भी भासुरूप माना है वैशेषिक सिद्धान्तने, किन्तु तिरोभाव रूप माना है । तो अब देखिये ना कि जलमें अग्निके

भासुरूपका तिरोभाव है, पर है तो सही, अथवा स्वर्णको ये मानते हैं कि अग्निका पहिला वेटा सोना है । ऐसा उनके सिद्धान्तमें कहा है कि अग्निका जो पुत्र उत्पन्न हुआ वह पहिला पुत्र है स्वर्ण । तो स्वर्णमें तैजसपना विल्कुल साफ मान लिया गया, अग्नि तैजस है, और अग्निका पुत्र है सोना तो तैजसपना विल्कुल प्रसिद्ध माना गया है । वह तैजसत्त्व तो विलकुल तिराभूत है । उस स्वर्णमें जब अग्निका सम्बन्ध होता है तब उस स्वर्णमें अग्निका आविर्भाव होता है । जब सोना गरमकर दिया तभी तो उसमें उष्णस्पर्श है, लेकिन उष्ण स्पर्श तो रहिले स्वर्णमें होना चाहिए, क्योंकि वह भी अग्निका लडका है । सो देखो शकाकारने स्वर्णमें उष्ण स्पर्शको तिरोभूत माना है कि स्वर्णमें उष्ण स्पर्श दबा हुआ है अग्निके सम्बन्धमें उसका आविर्भाव होता है । तो यो कभा कोई गुण प्रकट होता है कभी कोई दब जाता, यह बात तो हम मान सकते हैं, लेकिन किसामें तीन ही गुण हों, दो ही हों एक हा हो, यह बात नहीं मानी जा सकती, क्योंकि जिसमें एक गुण है फिर उसमें त्रिकाल भी कोई दूसरा गुण नहीं आ सकता, इस तरह रूप, रस, गंध, स्पर्श गूणके बारेमें जो वैशेषिक सम्मत स्वरूप है वह स्वरूप पटित नहीं होता ।

गुण गुणीमें बुद्धिकृत्त भेदका वर्णन —गुण और गुण पर्याय ये तो समझने के लिए बुद्धिके द्वारा भेद । कए गए, किन्तु एक बुद्धिके द्वारा भेद करना और एक वस्तु में भेद होना, ये दो भ्रलग-भ्रलग विषय हैं । जैसे आजकलका नया पैसा एक पैसा कहलाना है । एक पैसासे भी छोटा कुछ और होता है क्या ? अभी तक तो कोई मुद्रा नहीं निकली । तो एक पैसामें छोटा कुछ नहीं । रकममें छूनेमें, लेनदेनमें एक पैसासे छोटा कुछ नहीं है, लेकिन बुद्धि द्वारा तो उसमें भी भेद है आधा पैसा, पाव पैसा, एक एक पैसेका सैकड़वा हिस्सा, एक पैसेका हजारवाँ हिस्सा । कोई गणितका हिमात्र आ जाय तो उसमें एक पैसका हजारवाँ हिस्सा बताया न जायगा क्या ? बताया जायगा, पर वस्तुमें तो कोई हिस्सा नहीं है । यह एक मोटा उदाहरण दिया है । एक समयमें एक परमाणु १४ राजू गमन करता है । एक समयसे कम कोई समय होता है क्या ? लेकिन बुद्धि यह कह देगी कि जब अणु एक जगहमें १५ राजू तब गया तो उस परमाणुने रास्तेके सारे प्रदेशोंको छुवा नहीं क्या ? और वहाँ क्रम नहीं हुआ क्या ? बुद्धि समयमें भेद डाल देगी, पर वस्तुतः समयमें भेद है ही नहीं । बुद्धि ऐसी पैनी भेदक होती है कि जहाँ भेद नहीं वहाँ भेद डाल देती है । यही हाल यहाँ हो रहा है कि पदार्थमें और रूप, रस, गंध, स्पर्शमें भेद नहीं है लेकिन बुद्धिने भेद डाला है । स्याद्वाद तो यह कहता है कि पदार्थमें और गुणमें, द्रव्यमें और गुणमें बुद्धिका भेद है, वस्तुतः भेद नहीं, पर विरोधवादमें यो माना है कि द्रव्यमें और गुणमें वस्तुतः भेद है, तो किसी एक वस्तुको समझनेके लिये जब उसमें विशेषणार्थ बनाते हैं तो उनका नाम गुण है । जो ध्रुव विशेषणार्थ हैं वे गुण कहलाती हैं जो अध्रुव विशेषणार्थ हैं वे पर्याय कहलाती हैं । वस्तुतः द्रव्य और पर्यायमें भी पदावय भिन्नता नहीं है ।

गुणत्वकी मीमांसा- अथ रूप, रस, गंध, स्पर्श चार गुणोंकी मीमांसा करने के बाद ५ वाँ गुण विशेषवादमें कहा है सख्या । १, २, ३, ४ आदिक जो सख्यायें चलती हैं उनको भी लागू गुण कहते हैं । यह गुण है द्रव्यका । सुननेमें कुछ भलासा जवेगा कि ठीक कह रहे थे लागू कि सख्या भी गुण है । देखा ना ! चार चीजें पड़ी हैं और कहते हैं कि ये ४ हैं । तो वह ४ क्या है ? गुण है । लेकिन यहाँ गुणका अर्थ समझ लीजिये ! पहिला तो अर्थ यह है कि जो द्रव्यका आश्रय हो और गुणरहित हो उसे गुण कहते हैं । और, सूक्ष्म दृष्ट्ये यह समझ लीजिये ! जैसे एक गुणमें डिग्रियाँ पा ली जायें, पर्याप्त होनेके लिए कभी बेसी पाई जाय उसे गुण कहते हैं । जैसे रूप गुण है और रूप गुणका परिणामन रूप ही मानला एक लाल परिणामन तो उस लाल में कितनी डिग्रियाँ हाती हैं ? कम लाल, तेज लाल और विशेष लाल । वो नसमें लाखो डिग्रियाँ हो सकती हैं । तो रूप शक्तिमें ये डिग्रियाँ पड़ी हुई हैं और उसमें उनका उस समय विकास हाता है । आत्मामें गुण है । ज्ञान गुणमें डिग्रियाँ हैं कि नहीं ? हैं भी तो किसीको कम ज्ञान है, किसीको ज्यादा ज्ञान है और किसीको बहुत अधिक ज्ञान है । तो उनमें डिग्रियाँ पाई गईं । ये गुण कहलाती हैं । इन दो बातोंका ध्यान करके और गुणत्वके नियम करनेसे यथार्थताके परिचयकी बहुत मदद मिलती है । तो वैशेषिक सम्मत अथ गुण हृदायकी मीमांसा की जाती है ।

सख्याकार द्वारा सख्याके गुणत्वकी सिद्धि-शकाकार कहता है कि सख्या वास्तवमें गुण है । १, २, ३ आदिक व्यवहारका कारणभूत है और उस सख्या का स्वरूप मुद्रा कलेवर, एकत्व, द्वित्व, त्रित्व आदि यही है, जैसे कोई पदार्थ होता है ना, तो उसका कोई रूप होता है मुद्रा होती है । जैसे वेञ्च है तो इतनी लम्बी चौड़ी इस ढङ्गकी है, तो उस सख्याकी क्या मुद्रा है ? उसका क्या रूप है ? कहते हैं कि एकत्व, द्वित्व, तृत्व यही उसका रूप है । और सख्या दो प्रकारकी होती है—एकद्रव्य और अनेक द्रव्य । जैसे एक ही चीजको निरखकर जानो कि १, यह भी तो एक सख्या हुई । यह सख्या एक द्रव्य है । चार चीजोंको देख करके सख्या की ४, तो यह सख्या अनेक द्रव्या है । अनेक द्रव्योंको विषय करके यह ४ सख्या बनी और यह सख्या प्रत्यक्षसे ही सिद्ध है । हर एक कोई भट यह कह देता है कि ये ५ अगुलियाँ हैं, २ वेन्च हैं, तो सख्या प्रत्यक्षसे सिद्ध भी हैं । और, भेदपद्धतिसे भी सिद्ध होता है । ४ केले रखे थे । एक केला किसीको दे दिया, अब ये ३ रह गए । पहिले ३ थे, अब २ रह गए और ४ मिल गए तो अब ६ हो गए, इस तरहका जो उन सख्याओंमें परस्पर भेद पाया जाता, उससे भी सिद्ध है कि सख्या कोई वास्तविक चीज है और वह गुण है, क्योंकि सख्याका और दूसरा गुण वही रहता । द्रव्याश्रया निर्गुणा गुणा, तीसरा प्रमाण यह है कि सख्या निमित्तान्तरकी अपेक्षा करती है । ४ तक गिन लिया, अब जब ५ वाँ गिनते हैं तो ५ सख्या जाननेके लिए हमें उन ४ का ख्याल रखना पड़ता है, उन ४ की अपेक्षा करनी पड़ती है, तब हम ५ बना पाते हैं । तो यह सख्या

निमित्तान्तरकी अपेक्षा भी करती है इस कारण यह वास्तविक चीज है। चौथी बात अनुमानसे भी सिद्ध है। किस तरह कि १, २, ३, ४ आदिक जो ज्ञान हो रहे हैं वे किसी विशेषके ग्रहणकी अपेक्षा करके होते हैं। मतलब कि १, २ आदिक जो ज्ञान हो रहे हैं सो १, २ आदिक सख्या है तब ज्ञान हो रहे। जैसे हमें वेन्चोका ज्ञान हो रहा है तो वेन्च कोई चीज है तब ज्ञान हो रहा है चीज न होनी तो हमें ज्ञान न होता इसी तरह १, २ आदिक जो ज्ञान हो रहे हैं तो १, २ कुछ है तब तो ज्ञान हो रहा। और वह क्या है ? सख्या। तो १, २ आदिक जो ज्ञान होते हैं वे विशेषणके ग्रहणकी अपेक्षा करके होते हैं विषयका ग्रहण करते हैं ये ज्ञान १ २ आदिक। उनका विषय क्या है ? सख्या। क्योंकि विविध ज्ञान होनेसे दण्डीनी तरह। जैसे डण्डा वाला मनुष्य है, तो डण्डा वाला मनुष्य होता है तब ही तो यह ज्ञान हुआ। इसी सिद्ध है कि सख्या कोई वास्तविक चीज है और वह है गुण ! तो विशेषणका यह ५ वां गुण सख्याको सिद्ध कर रहा है।

सख्याको गुण माननेकी आरेकाका समाधान—समाधानमें कहते हैं कि सख्या सख्येय पदार्थसे अतिरिक्त और कोई चीज नहीं गयी जाती। ४ केले कहाँ तो उन केलोको छोड़कर ४ सख्या काई अलगसे चीज नहीं है। उनमें हमने अपनी बुद्धिसे एक व्यवस्था बनाई है कि ये ४ हैं, ये ६ हैं। कोई सख्या नामका पदार्थ या गुण अलग से हो और उसके कारण यह सख्या चलती हो सो बात नहीं है। सख्या तो अमत् है। जैसे गधेके मोटा कोई वस्तु नहीं इसी प्रकार सख्या भी कोई वस्तु नहीं। जिन पदार्थों की हम गिनती करते हैं वे पदार्थ ही सख्याके रूपमें जाने जा रहे हैं। सख्या नामका कोई गुण अलग हो सो बात नहीं। देखो ! जैसे ये पदार्थ हमको दिख रहे हैं ऐसे ही सख्या भी हमको दिख रही है। इससे सिद्ध है कि सख्या पदार्थसे कोई अलग चीज नहीं है। देखते ही बता देते हैं—२ वेन्च। तो वेन्च दृश्य है और सख्या भी दृश्य हो गई है और सख्याको दृश्य वैशेषिकोंने भी माना है। विशेषवादका एक सूत्र है—सख्यापरिमाणानि पृथक्त्व सयोगविभागी परत्वापरत्वे कर्म च रूपिसमवायाच्चाक्षु-पाणि। इसी चीजें रूपी पदार्थोंके समवायसे चाक्षुष बन जाती है क्या ? सख्या। ४ केले रखे हैं, तो सख्या जो ४ बनी वह केलेके सम्बन्धसे बनी, अतएव उसकी सख्या भी आखो दिख गई। परिमाण नामका जो गुण है वह क्या आखो दिखता है ? लेकिन रूपी पदार्थोंका सम्बन्ध पाये हुए है परिमाण, इस कारण परिमाण भी आखो दिख गया। पृथक्त्व—यह वेन्च भीटसे अलग है—तो इसको पृथक्त्व गुण कहते हैं। यह पृथक्त्व गुण क्या आखो दिखने वाला पदार्थ है ? लेकिन यह द्रव्यमें समवाय सम्बन्ध रखता है सो वह भी चाक्षुष हो जाता है। सयोग दो थे, मिल गए तो क्या हो गया ? सयोग हो गया। तो क्या यह सयोग भी आखो दिखता है ? आखोसे तो यह और यह दोनों दिख रहे, किन्तु सयोगका समवाय है इस हाथमें इसलिए सयोग भी चाक्षुष हो गया। इसी तरह विभाग हो गए, टुकड़े हो गए। पहिले मिले हुए थे



और टुकड़े हो गए तो यह विभाग भी देखो आँखों नजर प्रा रहा, क्योंकि रूपी पदार्थों में इसका समवाय है, सम्बन्ध है। इसी प्रकार छोटा बड़ा, जैसे कहते लहुरा और जेठा दो भाई हैं और उनमें यह बात दिख रही है तो चूँकि उन भाइयोंमें परस्व और-रत्त्वका समवाय है ऐसे ही वहाँ भी दो चीजें ही नजर आना चाहिए, किन्तु वह गुण है और रूपी पदार्थोंमें उनका सम्बन्ध है इस कारण परस्व अपरस्व भी नजर आजाते हैं। इसी प्रकार कर्म याने क्रिया भी रूपी पदार्थके समवायमें चक्षुष है। तो देखा ! सख्याको भी चक्षुष माना है। इससे सिद्ध है कि सख्येय पदार्थको छोड़कर जिनकी सख्या बनायी जा रही है उन पदार्थोंको छोड़कर अन्य का सखा नहीं उपलब्ध होती वह ही पदार्थ सख्या रूपमें गुणबुद्धिमें आ जाता है। ता यह कहना कि प्रत्यक्षमें सख्या सिद्ध है, वह सख्या प्रत्यक्षसे मिद्ध नहीं, किन्तु प्रत्यक्षसे पदार्थ सिद्ध है और सख्या सख्येय पदार्थोंमें उस कालमें अभिन्न रूपसे बुद्धिगत है।

विशेषबुद्धिसे भी सख्याके गुणत्वकी असिद्धि - भेद बुद्धिकी जो बात साकारने कही है कि ४ से ३ अलग बात है, ३ से ५ अलग बात है, यह भेद बुद्धि होनेसे सख्या कई चीज है। तो वे ३-४ कहाँस अलग हुए ? चीज अलग हुई, चीज मिली। ४ केलोसे एक केला अलग हुआ और सख्या जो है वह पदार्थोंके आश्रय है तो १ अलग होनेसे सख्यामें भी अलगवाव बुद्धि आयगी। तो विशेष बुद्धि होनेसे सख्या कोई अलग चीज है यह बात न मिली। सख्याका भेद विषय नहीं है, सख्येयमें भेद बुद्धि हुई। लो अब ४ बेलोंमेंसे १ केला निकल गया तब ही तो ४ से भिन्न कोई ३ बात समझमें आयी। तो सख्याओंमें जो परस्पर भेद नजर आते हैं वे सख्येयके भेद से भेद नजर आते हैं। सख्या नामका कोई गुण अलग नहीं है। कभी ऐसा भी लगता है कि चीज कुछ नहीं है, हिसाब जोड़ रहे हैं, गुणा भाग कर रहे हैं। ५५ में से ७ निकाल दिए, ४८ बचे। अब बताओ वहाँ चीज क्या अलग की जा रही है ? वहाँ तो केवल सख्या ही सख्यासे मतलब है, किसी चीजसे मतलब ही नहीं। लेकिन वहाँ भी जिसको चीजोंके आश्रयसे सख्या समझनेका अभ्यास बन गया वही पुरुष तो यहाँ कागजपर सख्याकी घटा बढीका हिसाब लगा रहा है। तो सामने कोई वस्तु गिननेकी नहीं है लेकिन गिननेका जो आश्रय है वह तो वस्तु ही है। और वचनमें तो गोलियोंके सहारे खूब सीखा भी। अब ५ हो गए, १० हो गए आदिक। जो अभ्यास हो गया है कुछ सख्या सख्येय पदार्थके आश्रयका अभ्यास यहाँ काम दे रहा है। और इसमें भी छुवे हुए रूपसे सख्या मौजूद है जिसकी सख्या की जा रही है। किसी भी पदार्थको सख्या हो १, २ यो यो करके ५५ हुआ करते हैं। कोई करोड़ चीजें बनानी हो तो यो एक-एक दो-दो करके बनानेमें तो दिन भर लग जायगा। लेकिन बुद्धिसे कलम उठाया और तुरन्त ही करोड़ बना लिया तो इतनी जल्दी चीजोंका गिनना कैसे वनेगा ? बुद्धि है एक बात, और ऐसा अभ्यास पढा हुआ है सख्येय पदार्थके आश्रयसे सख्याका ज्ञान करनेका कि न भी कोई चीज हो हिसाब कदाचित्त लगा रहे हैं वहाँ जो

संख्यामें भेद बुद्धि चल रही है वह सख्येय भेदसे भेद बुद्धि चल रही है। तो विशेष बुद्धि होनेसे भी संख्या भेद हो जाता है यह बात युक्त नहीं है। किन्तु सख्येय पदार्थोंके भेद होनेसे संख्यामें भेद होता है। जहाँ गणित करते समय सख्येय पदार्थ कोई मौजूद भी नहीं है वहाँ पर उससे सम्बन्धित वे सख्येय पदार्थ बने हुए हैं और उससे वह सब संख्या गणित व्यवहार किया गया है, इस तरह संख्या कई गुण नहीं है किन्तु पदार्थ है, द्रव्य है उनमें संख्यावा आश्रय चलता है।

गुणोंमें भी संख्या गुणका व्यवहार होनेसे संख्याके गुणत्वकी असिद्धि और भी देखिये। संख्या केवल द्रव्य द्रव्यमें ही नहीं बनायी जाती गुणोंमें भी संख्या बतायी जानी है। इसमें बहुत गुण हैं जैसे थोड़े गुण हैं तो बताओ कि गुणमें गुण तो नहीं हुआ करते। संख्या भी गुण है और गुण भी गुण है और गुणोंमें संख्या लगायी जा रही और गुणका लक्षण बनाता है—निर्गुण तो गुणकी फिर संख्या कैसे बन गयी? गुणमें संख्या बन जायगा कि संख्या बन जायगा सामान्यमें संख्या बन जाय तो यह सब संख्या सख्येयमें बन ई जाती है, उसको छोड़कर अलग कुछ चीज ही है, उसमें ही संख्याकी बुद्धि की जाती है। संख्या नामका कोई गुण अलग नहीं है संख्या गुणकी तभी कल्पना की जा सकती थी जब कि संख्यामें ही प्रयुक्तकी जाती होती क्यों कि गुण द्रव्यके आश्रय ही माने गये हैं। अब यह संख्या गुण आदिके भी आश्रय हो गई।

अनुमानसे भी संख्या गुणकी असिद्धि शकाकार कहता है कि अनुमानसे संख्याकी सिद्धि हो जाती है। अनुमान यह है कि एक आदिक जो जान होते हैं वे विशेषण अथवा विषयके ग्रहणकी अपेक्षा रखकर होते हैं विशिष्ट ज्ञान होनेसे। जैसे कि इडी पुरुष तो डडा और पुरुषका संयोग विशेष है। उम विशेषों ज्ञान हुआ तो विशेष के ग्रहण पूर्वक हुआ है, इसी तरह १, २, ४ आदिक जो जान होते हैं वे संख्याके ग्रहणकी अपेक्षा ही तो करते हैं। उसमें संख्याकी सिद्धि हो जायगी। समाधानमें कहते हैं कि इस तरह भी संख्याकी सिद्धि नहीं हो सकती। १-२ आदिक प्रत्यय, ज्ञान तो गुणोंमें भी होते हैं जैसे १ गुण, ४ गुण बहुत गुण। तो जैसे गुणोंके सम्बन्धमें होने वाले एक आदिक प्रत्ययको संख्याके बिना मान लिया गया है इसी प्रकार घट आदिक पदार्थोंमें भी एक आदिककी बुद्धि अपने आप हो जायगी संख्या गुणका सहारा मानने की जरूरत नहीं है। जैसे गुणोंमें संख्या नहीं मानने, क्यों कि गुणोंमें संख्याको मान लेनेपर गुणोंमें गुण सिद्ध हो जाते हैं। गुण भी गुण है संख्या भी गुण है। और, गुणोंमें बन जाय संख्या तो गुणका लक्षण अवष्टित हो जाना है। इससे गुणोंकी संख्या नहीं मानते वैशेषिक जन, तो इसी प्रकार असहाय केवल स्वतंत्र अरना स्वभाव रखने वाले घट आदिक पदार्थोंमें भी १, २ आदिककी बुद्धि बन जायगी, फिर संख्या मानने से कोई प्रयोजन नहीं। यदि कहो कि गुणोंमें भी संख्या हो जाय तो क्या हर्ज है?

कहते हैं—नहीं, गुणोंमें सख्या सम्भव नहीं है। वैसे भी और वैशेषिक सिद्धान्तके अनुसार इस तरह कि गुण प्रपञ्च हैं द्रव्य तो नहीं है। गुण तो गुण ही है। और सख्या को द्रव्यके आश्रय माना है सख्याका आश्रय तो है कोई तो गुण गुणके आश्रय न रह सकनेसे सख्या गुणोंमें सम्भव नहीं होती, सख्या द्रव्योंमें ही सम्भव हो सकेगी वैशेषिक सिद्धान्तके अनुसार, तो कायदेन तो गुणोंमें सख्या न लगना चाहिए यदि सख्याको गुण माना जाय तो मगर गुणोंमें भी सख्या लगती अवश्य है। तो जैसे एक गुण है, बहुत गुण हैं, यो गुणोही सख्या नहीं मानते और एकादिकी बुद्धि व्यवहार करते ही हो ऐसे ही घट आदिकमें भी सख्या गुण नहीं है और उसमें भी अपने आप बुद्धिसे, व्यवस्थासे वह सब गणनामें आ जाये।

गुणोमे एकत्वादि उपचरितत्वकी असिद्धि—यह भी नहीं कह सकते कि गुणोंमें एकत्व आदिकका ज्ञान उपचरित मान लिया जाय अर्थात् गुणोंमें जो सख्या है १, २ आदिककी, वह उच्चारणसे है वह बात यों नहीं मानी जा सकती कि जैसे घट पट आदिक द्रव्योंमें सख्या विलुप्त निर्वाण सिद्ध होती है इसी प्रकार गुणोंमें भी सख्या बराबर निर्वाण सिद्ध हो रही है, इस कारण उच्चारण नहीं माना जा सकता और यदि आश्रयमें रहने वाली सख्या एक अर्थमें समवाय सम्बन्ध होनेके कारण गुणोमे उपचरित मान ली जाय तब फिर एक द्रव्यमें रूपादिक बहुत गुण हैं यह ज्ञान न बनना चाहिए, क्योंकि सख्याको तो मान लिया गया एकार्थ समवायी अर्थात् सख्या एक पदार्थमें समवाय सम्बन्धसे रहती है। अब यहाँ पदार्थ तो है एक और गुण देखे जा रहे हैं बहुत। तो सख्या जब एतत् समवायी मान ली तो फिर एक पदार्थमें एक सख्याका ज्ञान हो हो, क्योंकि सख्याका आश्रयभूत जो एक द्रव्य है उसमें बहुतकी सख्या नहीं है। आश्रयभूत द्रव्य तो एक है ना। जैसे कहा जाय कि पृथ्वीमें रूप, रस, गन्ध स्पर्श चारो ही गुण हैं तो पृथ्वी तो एक है और स० मानी है एकार्थसमवायिनी, तो एकार्थमें एक स० ठे, उसमें बहुतस० न उठाना चाहिए। और, भी देखो, कहे जाते हैं ६ पदार्थ तो ६ तो हुई स० और पदार्थ हुए स०के आश्रयभूत, पर पदार्थ तो पदार्थ भी है, गुण भी है किन्ना सामान्य, विशेष, समवाय यो भिन्न ६ प्रकारके हैं और स० द्रव्योंमें ही लगनी चाहिये गुण कर्म आदिकमें तो स० यो नहीं लग सकती कि स० है गुण और गुण रहता है द्रव्यके आश्रय। बाकी ५ पदार्थ तो द्रव्य हैं नहीं उन पदार्थोंमें ६ यह स० का ज्ञान होनेका कारण क्या है? प्रथम तो जब स० एकार्थ समवायी है अर्थात् एक एक द्रव्यमें ही लगती है तब फिर स० के साथ ६ पदार्थोंका तो किसी भी जगह समवाय नहीं हो सकता। इससे स० गुण नहीं कही जा सकती।

सख्यामे गुणत्वकी असिद्धि—कदाचित् मान लो कि स० गुण है या स० को मान लो कि है कुछ चीज ना स०में गुण न की निश्चि कैपे होगी? क्योंकि गुण स० तो छोड़ो पदार्थों में प्रवृत्त हुई ना। और गुण कहते हैं उन जो द्रव्यमें रहें जैसे—

सत्त्व छहो पदार्थोंमें लगा हुआ है ! किसीमें स्वयं लगा है, किसीमें समवाय सम्बन्धसे लगा है, पर सत्त्वकी प्रवृत्ति छहो पदार्थोंमें है उसी तरहसे स० की प्रवृत्ति भी छहो पदार्थोंमें है । १ सामान्य २ सामान्य गीतत्व, अनुपपत्तत्वं इत्यादि रूपसे सामान्यमें भी गिनती चल सकती है । विशेषोंमें तो गिनती चलती ही है, क्रियाओं में भी गिनती चलती है । गुणोंमें गिनती तो चला ही करती है, १० गुण, ५८ गुण आदि । तो केवल द्रव्य में ही तो स० नहीं है अन्य पदार्थोंमें भी स० है, इस कारणसे सख्यामें गुणपनेकी सिद्धि नहीं होती ।

सख्याकी असमवायिकारणता व अनित्यताके हेतुमें सख्याकी गुण मिट्टी के बनेकी जकाँ सजाकार कहता है कि यदि सख्या गुण न हो तब फिर सख्या में अनित्यपना और सख्याका असमवायि कारणपना नहीं बन सकता और अनित्यपना असमवायि कारणपना ये दोनों हैं अवश्य । सख्या अनित्य तो यो है कि जैसे जिस चीजकी गिनती की जा रही है वह चीज ही मिट जाय तो सख्या कहाँ विराजेगी जैसे १० कोयलें हैं और वे जल गए तो १० कहाँ रहेगे ? और असमवायि कारणपना यो है कि १० जानने के बाद ६ जानना पहिले आवश्यक रहा, ६ जाननेके लिए ८ जानना आवश्यक रहा प्रयोजन यह है कि एकजाननेके बाद जो दो जाना जाता है तो द्वित्व सख्या जाननेका असमवायिकारण एक सख्या है । अगर एक न समझा होता तो दो कि समझ कहाँ होते ? तीन सख्या बननेके लिये २ सख्या असमवायिकारण है । तो उत्तरोत्तर सख्याकी निष्पत्ति उसके पूर्व सख्याके कारणसे होती है । तो सख्या वास्तविक पदार्थ है । और गुण है तभी तो उसमें अनित्यपने की बात और असमवायिकारणपने की बात सिद्ध होती है । आगममें भी कहा है कि एक आदि व्यवहारका जो हेतु हो उसे सख्या कहते हैं । सख्या दो प्रकारकी होती है—१ एक द्रव्य वाली और ( २ ) अनेक द्रव्यवाली । एक द्रव्यवाली जो स० है वह तो नित्य भी होती है और अनित्य भी होती है । जैसे जल आदिकके रूप ये नित्य हैं, जल बना है पर-माणुकोस और जल आदिकके रूप आदिक जो गुण है वे नष्ट हो सकते हैं पर जो आदि परमाणु है वह नित्य है । वह नष्ट नहीं होता । तो इसी प्रकार आदि परमाणु द्रव्यके सहारे रहने वाली जो एक स० है वह सदा नित्य है और दृग्गुण कार्यके लिए पृथ्वी आदिक दृश्यमान पिण्डोंके आश्रय होने वाली जो एक आदिक सख्यायें हैं वे सब अनित्य होती हैं । तो एक द्रव्य वाली जो सख्या है वह इस प्रकार नित्य और अनित्यकी निष्पत्ति पूर्वक है । और, अनेक द्रव्य वाली सख्या वह दो आदिक है और वे परास्पर एक सख्यायें चलती हैं । तो उस सख्याकी निष्पत्ति नभेक विषयकी बुद्धि सहित एकत्वसे होती है द्वित्व आदिक सख्याके प्रति प्रपेक्षा बुद्धि कारण पड़ती है तो एकत्व सख्या असमवायि कारण बनती है ।

कारणत्रयसे कार्य सिद्धिवत् सख्याकी उपपत्तिके कारणत्रयका शका-

कारका कथन—संस्थाकी उत्पत्तिके लिए तीन कारणोंकी जरूरत हुई समवायि कारण, असमवायि कारण और निमित्त कारण । जैसे किसी इलियामें १२ केले रखे हैं तो उन समस्त केलोमें जो एक संस्था विदित हुई तो १२ संस्थाकी उत्पत्तिका समवायि कारण तो ये केला ही हैं स्वयं जो कि इलियामें रखे हुए हैं और असमवायि कारण १२ संस्थाके लिए ११ है अर्थात् ११ संस्था बननेपर १२ संस्थाकी उत्पत्ति हुई लेकिन उन केलोको देखकर जाना कि ये १२ हैं तो अभ्यास और संस्कारमें कारण यद्यपि एक दो तीन आदिक क्रमसे बुद्धिमें संस्था आ जाती है । तो जब २ जाना तो १ संस्थाका असमवायि कारण १ है । ३ जाना तो उसका असमवायि कारण २ है, इसी तरह १२ जाना तो उसका असमवायि कारण ११ है । तो उत्तर उत्तर संस्थाकी नि-  
 पत्तिमें पूर्व-पूर्व संस्था असमवायि कारण बनती चली गयी । तो समवायि कारण हुआ वह द्रव्य जिसकी संस्थाकी जा रही है और असमवायि कारण हुई पूर्वकी संस्था और निमित्त कारण है अपेक्षा बुद्धि । साथ ही साथ उनमें अपेक्षा बुद्धि भी हो चल रही है । तो उत्तरोत्तर संस्थाओंके जाननेके लिए पहिले जानी हुई संस्थाओंकी अपेक्षा करती पड़ी ना । तो अपेक्षा बुद्धि भी उस वक्त काम कर रही है तो अपेक्षा बुद्धि निमित्त कारण है । यों अनेक विषयक जो बुद्धि हुई उससे सहित जो एकत्व स० है उससे अनेक द्रव्यों वाली संस्थाकी उत्पत्ति हुई है । इस तरह तो असमवायि कारणपना संस्थाकी गुण माने बिना नहीं बन सकता । कार्य बननेमें तीन कारण हुआ करते हैं । समवायि कारण तो उपादनभूत द्रव्य है और असमवायि कारण कोई गुण पड़ता है द्रव्य नहीं पड़ता । द्रव्य तो जिसमें कार्य हुआ वह तो समवायि कारण है और जिन अन्य द्रव्योंकी अपेक्षा रखकर कार्य हुए वे सब द्रव्य निमित्त कारण होंगे । निमित्त कारण द्रव्य भी हो सकता है गुण भी हो सकता है, पर असमवायि कारण गुण होता है । तो कोई भी संस्था उत्पन्न हुई, किसीकी बुद्धिमें कोई स० आयी तो किसी पदार्थ विषयक ही तो आयगी । जिस पदार्थमें, विषयमें आया वह पदार्थ तो हुआ समवायि कारण और जो स० ज्ञानमें की उस संस्थासे पहिली स० भी उसकी बुद्धिमें आई, अन्यथा उत्तर स० न आ सकती थी । तो पहिली स० हुई असमवायि कारण और उसमें जो बुद्धि लगाई पहिलेके ज्ञानकी सुघ को और उसमें फिर १ और जोड़ा, और जोड़ा, इस तरह उनकी बन गयी संस्था तो अपेक्षा बुद्धि निमित्त कारण हुई, इस प्रकार पहिली स० जो असमवायि कारण बनी उससे ही यह सिद्ध है कि संस्था गुण अवश्य है । जैसे कपड़ा तैयार हुआ तो कपड़ेके समवायिकारण तो हुए सूत, क्योंकि वे ही कपड़ेके रूपमें आयेंगे । और, असमवायिकारण हुआ उन तलुबोंका संयोग और निमित्त कारण हुए जुलाहा और उसके साधन तुरी, धालाका आदि । तो इन तीन कारणोंपूर्वक कार्यकी उत्पत्ति होती है । तो यहाँ भी जो स० उत्पन्न हुई उसमें इसी प्रकार तीन कारण लगे, उसमें य हम प्रसङ्गमें यह बात कही जा रही है कि उत्तर स० के लिये पूर्व स० असमवायि कारण है और असमवायि कारण गुण हुआ करता है तो

देखो, सख्या गुण बन गई ना !

सख्याकी अनित्यतासे सख्याके गुणत्वकी सिद्धि करनेका शङ्काकार द्वारा वणन अब दूसरी बातार दृष्टि दीजिये । सख्याका विनाश भी हो जाया करता है । तो कहीं अपेक्षाबुद्धि के विनाशमे स० का विनाश हो जाता है और कहींपर आश्रयके विनाशमे स० का विनाश हो जाता है । जैसे डलियामें केले रखे थे उनको गिनने लगे अथवा एक पेपरमें घनी-घनी अनेक लाइनें छपी हुई थीं, उनको गिनने लगे । गिनते समय लाइनकी अपेक्षा भिट गई । कभी इस तरह हो जाता है कि अब हम किसका बाद गिन रहे हैं, यह भूल हो जाती है तो अपेक्षाका विनाश हुआ, तो स० भी भिट गई । अब उस पेपरकी लाइनकी स० ज्ञात न हो सकी । कहीं आश्रयके विनाश से स० का विनाश होता है । सो उस जगह आश्रयका विनाश होनेपर स० का भी विनाश होता है और अपेक्षाबुद्धिका भी विनाश होता है जिसकी स० की जा रही है, जब वह चीज हो न रही भिट गई तो अपेक्षा किसमे लगाओगे और फिर गिनती भी किसमें लगाई जायगी ? तो स० का विनाश भी देखा जाता है ऐमा अनित्यपना होनेके कारण भी स० गुण है यह सिद्ध होता है । गुण कोई नित्य भी होता और कोई अनित्य भी होता है ।

द्वयणुकादि पिण्डोंकी उत्पत्तिके लिये सख्याको असमवायित्व सिद्ध करनेका शङ्काकारका कथन—और भी देखिये। यह कैसे प्रमाण किया जा सकेगा यदि स० को गुण न मानोगे कि यह स्कव द्वयणुक है यत्र त्रयणुक है यह चतुणुक है यह लक्षाणुक है अर्थात् यह पिण्ड इतने परिमाण वाला है, ऐसे द्वयणुक आदिक पिण्ड तो तभी बनते हैं जब पहिले उसकी स० जानी जाय । और, स० का जिस तरह असमवायि कारण पूर्व स० है उसी प्रकार परिमाणपिण्ड जाननेका असमवायि कारण स० है । जैसे जाना चतुणुक । तो उसमे जो ४ स० जाना उस स० के ज्ञानका तो असमवायि कारण ३ स० है लेकिन यह चतुणुक है, स० परिमाणके परिचयका असमवायिकारण ४ स० है, जिस सख्याका नाम बोला जा रहा है, परिमाण पिण्डसे सम्बन्धित करके वहाँ वही स० असमवायि कारण बनती है और जहा स० ही प्रधान है वहा पूर्व स० असमवायि कारण बनती है । जैसे कहा १० केले, तो यहाँ तो स० प्रधान हुई । तो १२ का असमवायि कारण ११ सख्या हुई । किन्तु जब कहा जायगा कि १२ मोती की माला तो १२ सख्या स्वयं असमवायि कारण बनेगी । किसके लिए ? मोती माला के जानके लिए । तो इस तरह सख्याओंमें जो असमवायि कारणपना बन रहा है उससे भी यह सिद्ध है कि सख्या गुण है । सख्याके गुणपनेका निषेध नहीं किया जा सकता ।

सख्याको गुण सिद्ध करनेके शकाकारके विकल्पोका निराकरण—  
समाधानमें कहते हैं कि यह भी तुम्हारी केवल मनकी कल्पना मात्र है । एकत्व सख्या

आदिक असमवायी कारण नहीं बनता जैसे कि भेदमें असमवायि कारणपना नहीं बनता। जब कई काय हो रहे हैं और वे भिन्न भिन्न कार्य हैं तो भिन्न-भिन्न कार्यको बनानेमें या भिन्न-भिन्न कायके होनेमें भिन्न-भिन्न कारण होते ना, ता भिन्नताका असमवायि कारण कारणभिन्नता होना चाहिए। भिन्न और अभिन्नका हो तो यहाँ सवाल चल रहा है। जैसे कुछ अभेदमें यह चतुरगुण स्कन्ध है उस अभेद। तुम सख्या असमवायी कहते हो तो असमवायी कारण गुण को ही बनना रहूँ। तो वैशेषिक सिद्धान्तमें जैसे सख्या गुण है इसी प्रकार भेद भी गुण है, विभाग म गुण है। जैसे कि संयोग गुण है। तत्त्वोका संयोग हुआ वह गुणका असमवायी कारण बना तो ऐसे ही कायोंका निष्पादन भेदपूर्वक होता है, तो भेद भी तो गुण है। तो काय की भिन्नतामें कारण की भिन्नताको असमवायी कारण स्वयं विशेषिकोंने नहीं माना, याने किसी बड़े हालमें १० तरहकी जीजें बन रही है, कोई घड़ा बना रहा है, कोई-सूत कात रहा है, कोई काठका सिलोला बना रहा है तो कोई पत्थरकी गोली बना रहा है तो कार्य भिन्नता है ना वहाँ तो कार्य भिन्नता कारण क्या है ? कारण भिन्नता होना चाहिये ना और वह होवे असमवायी कारण लेकिन ऐसा वैशेषिक सिद्धान्तमें भी स्वयं नहीं माना है। तो जैसे कार्यभिन्नतामें कारणभिन्नताको असमवायिकारण स्वयं विशेषवादमें नहीं माना है इसी प्रकार एकत्वमें भी किसी सं० आदिककी असमवायि कारण न माननी चाहिए क्योंकि एकत्व अभेद पर्यायरूप है, और-अभेद व भेद परापेक्ष्य हैं। स्वात्माकी अपेक्षा और परमात्माकी अपेक्षा भेद और अभेद अवगत किए जाते हैं और ऐसा अभेद और भेद रूप आदिकमें भी हुआ करता है। जैसे रूपका रूप स्वरूपकी अपेक्षा अभेद है, परन्तु रूपका रस स्वरूपकी अपेक्षा अत्यन्त भेद है ना। तो अभेद और भेद ये स्वात्म एव परात्मकी अपेक्षा रखने वाले होते हैं। तो इसी तरह एक और अभिन्न यह पर्याय है और इसी तरह अनेक और भिन्न यह भी पर्याय है। चाहे एक कहो या अभिन्न कहो पर्यायवाचक शब्द है, एकत्व कहो या अभेद कहो एक ही बात है, इसी तरह अनेक कहो भिन्न कहो एक ही बात है, और इस तरह द्वित्व आदिक सं० क्या हुई। अनेकत्व पर्यायरूप हुई। तब जब द्वित्व आदिक अनेक पर्यायरूप हो गए तो सत्स्वी हो गए। अब उस अनेककी उत्पत्ति अपने कारण समूहों होगी। फिर उसे यो कहना कि अनेक पदार्थ विषयक बुद्धिसे सहित एकत्वसे सख्याकी निष्पत्ति होती है, यह निरर्थक रहा। देखो ना अब द्वित्व आदिक स्वयं पदार्थ बन गए क्योंकि द्वित्व कहो या अनेक कहो एक ही चीज हो गई।

अनेकत्वकी अविशेषता होनेपर भी अपेक्षाबुद्धिसे सख्यामें भेद विभाग माननेकी तरह अपेक्षा बुद्धिसे द्वित्वादिके ज्ञानके विभागकी सिद्धि—प्रव शकाकार कहता है कि द्वित्व आदिकको अनेकत्वकी पर्याय रूपसे माननेपर सभी वस्तुओं में ३ हो, ४ हो, ५ हो, ६ हो, अथवा कितनी ही हों, उनमें दो तीनों आदिक प्रतिभास का अटपट प्रसंग हो जायगा। जब द्वित्व आदिकको अनेकका पर्यायवाची माना, अनेक

की ही पर्याय है तो अटपट किसी भी सं० का प्रतिभास हो बैठे । २ है सो भी अनेक है, ६ है सो भी अनेक है, ५० हो सो भी अनेक है । तो फिर उसमे भिन्न-भिन्न सं० रूपसे प्रतिभास होनेका विभाग न बन सकेगा, क्योंकि अनेकपनाकी अपेक्षा तो २ से लेकर ऊपरकी सारी सं०ओंमें समानता है । समाधानमे कहते हैं कि यह दोष यो नहीं आता कि अपेक्षा बुद्धि विशेषकी तरह द्वित्वादि ज्ञान विभागकी भी सिद्धि हो जाती है तो अविशिष्टताका सं० की सिद्धिके कोई नियम नहीं रहा । जैसे कि अनेक विषयताकी अविशेषता होनेपर भी कोई अपेक्षा बुद्धि द्वित्व सं० को उत्पन्न करने वाली है और कोई अपेक्षा बुद्धि द्वित्व सख्याको उत्पन्न करने वाली है । वहाँ यह भी नहीं कह सकते कि अपेक्षा बुद्धिसे पहिले ही वहाँ द्वित्व आदिक सं० गुण मौजूद है क्योंकि यदि अपेक्षा बुद्धिसे पहिले बहुत्व आदिक गुण मान लिए जायें तो जो द्वित्व गुण पड़ो हुआ है पहिलेसे, उसका भी असमवायि कारणरूप अन्य द्वित्वादिक गुण बनेगा और उसका भी अन्य द्वित्व आदिक गुण असमवायी कारण बनेगा । इस तरहसे द्वित्वादिक गुणों की ही परम्परा लग बैठेगी । उसीमे ही अनवस्था बन जायगा । तो जैसे द्वित्व आदिक सं०के प्रति अनेकत्वकी कारणरूपसे अविशेषता होनेपर भी उसमे अब अपेक्षा बुद्धि विशेषसे जैसे भेद मान डालते हो, अर्थात् पदार्थोंकी अनेकता समान होनेपर भी चाहे वे कितनी ही सं०में हो फिर भी अपेक्षा बुद्धिसे यह भेद मान लेते हो यो ही अपेक्षा बुद्धिसे द्वित्व आदिके ज्ञानका विभाग हो क्यों नहीं सीधा मान लेते ? और यो अपेक्षा बुद्धिसे पहिले द्वित्व आदिक गुणकी अनर्थकता हो जायगी । वह सं० तो अपेक्षा बुद्धि से पहिले भी विराजी हुई थी, फिर उसका ज्ञान करनेके लिए अपेक्षा बुद्धिकी आवश्यकता क्या रही ? तो अपेक्षा बुद्धिसे सं० की उत्पत्तिके निमित्त कारणकी बात बता कर जो सं० को सिद्ध कर रहे हो उसकी अपेक्षा तो यही मानना सीधा सच्चा है कि पदार्थोंको निरखकर द्वित्व आदिक ज्ञानका विभाग बन गया । जिस ही कारणे अभिन्न और भिन्नत्व लक्षण वाले विशेषसे अपेक्षा बुद्धिमे विशेष आता है उस ही कारणसे अर्थात् अभिन्नता और भिन्नता रूप विशेषसे ही एकत्व आदिक व्यवहारका भेद बन जायगा । तब फिर बीचमें अपेक्षा बुद्धि विशेष नामका एक अन्य गुण लगायो, एक अंगला दी, उससे क्या फायदा ? तात्पर्य यह है कि सं० की उत्पत्तिमे जो तीन कारण बता रहे हो समवायी कारण, असमवायी कारण और निमित्त कारण, सो उसमें असमवायी कारण भी नहीं बना और निमित्त कारण भी नहीं बना । हाँ आश्रयरूप जो है वह बाह्य पदार्थ जिसको उपयोगमें लेगा वह एक सं० बन गयी ।

सख्यामे संख्या, गुणोमे सख्या होनेसे भी सख्याके गुणत्वकी असिद्धि जब भिन्नत्व और भिन्नत्वरूप विशेषसे एकत्व आदिकका होना मान लिया तो गुणों में भी एकत्व आदिकका व्यवहार बहुत ही सुगमतासे कल्पित किया जा सकता है । याने गुणोमे भी सं०का जुड़ाव हो सकता है और गणित व्यवहारमे यह बात बड़ी सुगमतया देखी हो जा रही है । कहते हैं ना कि पाँच पच्चीस याने पच्चीस पाँच बार



( $25 \times 5 = 125$ ) और भी देखो कि कहते हैं ना कि २६ के साथ १०० १०० अर्थात्  $126/10$  और  $2 = 12$ , वस्त्रोको सिखाते ना, कि १० के साथ २ और लगा दो आदिक रूपसे गणितमे भी देखा जाता है कि गुणोमे भी स० का व्यवहार चलता है और स० के साथ स० का भी संयोग किया जाता है। द्रव्य और द्रव्यत्वमें संयोग बताया गया है, मगर जोड़ क्या चीज है। जैसे जोड़ का प्रश्न हुआ ५ और ६ तो उन को संयोग करके नीचे लिख देते हैं ११। स० सँख्याओमे संयोग हो तो संयोग तो गुणोमें नहीं हुआ करता, द्रव्य द्रव्यमे संयोग हुआ करना। तब स० गुण कैसे सिद्ध हो सकेगी ?

मुख्योपपत्तिकी वास्तविकता—स० के प्रसंगमें बात सही यह बैठती है कि जो अभिन्न हो वह एक कहलाती है। जो अखण्ड है, निरश है जिसमें प्रदेश और अवयव भी नहीं है, जिसका कोई हिस्सा न किया जाय वह सब एक। अब वह एक दूसरे भिन्नके साथ जुट जाय तो वह २ हो गया। जैसे कि अखण्ड अभिन्न एक है, उसके साथ दूसरा अभिन्न अखण्ड एक और जुड़ गया तो उसे २ कहेंगे। और वे दोनों दूसरे अभिन्नके साथ और गए तो वे ३ कहलायेंगे। हम तरहसे सख्याका सकेत लोक में प्रसिद्ध है और गणितमें प्रसिद्ध है। जो एकत्व आदिक व्यवहारका हेतु भूत हो जाता है। तो यो स० कोई अलग चीज न रही। वह पदार्थ ही है, ऐसा कि जिसके साथ मिला दिया पदार्थ तो उनमें स० बढ जानी। कोई सँ नामक गुण हो और उस गुणके कारण १, २, ३ आदिक गिनती चलती हो सो बात नहीं है।

द्रव्यणुकत्वमे द्वित्व सख्याकी असमवायि कारणताकी असिद्धि—अब शकोकार कहता है कि स० की सिद्धि इस युक्ति हो जाती है कि देखो, द्रव्यणुक, अणुक आदिक परिमाण वाले जो स्कन्ध होते हैं उन स्कन्धोंके लिए द्वित्व बहुत्व स० असमवायी कारण है। यदि द्वित्व बहुत्वकी स० न होती तो द्रव्यणुक अणुक आदिक परिमाण नहीं बन सकता था। तो द्रव्यणुक आदिक परिमाणके प्रति द्वित्व त्रित्व आदि स० असमवायी कारण थे, इस कारण स० के सद्भावकी सिद्धि हो जाती है। समाधानमें कहते हैं कि यह बात सगत नहीं बैठती। स० किसीका भी असमवायी कारण नहीं है। द्रव्यणुक आदिक पिण्डका स० असमवायी कारण बन जाय इसमे कोई प्रमाण नहीं मिलता। यदि कहो कि अनुमान प्रमाण तो है। वह किस प्रकार ? देखो द्रव्यणुक आदिक परिमाण असमवायि कारण पूर्वक है सद्रूप कार्य होनेसे। जैसे घट पट आदिक सद्रूप कार्य हैं। हो पिण्ड रूप, पदार्थरूप कार्य तो वहाँ असमवायी कारण अवश्य होता है। जैसे पटका असमवायी कारण क्या है ? तंतुओका संयोग। घटका असमवायी कारण क्या है ? घटके अवयवोका संयोग। इसी प्रकार द्रव्यणुक परिमाण जो होता है उसका असमवायी कारण क्या है ? २ आदिक स० २ सख्या न होती तो द्रव्यणुक परिमाण वाला यह पदार्थ है यह कैसे कह सकते कोई कहे कि यह कपडा २

गजी है। तो २ गजीका आधार २ सख्या रहा ना। तो वह द्वित्व स० असमवायी-कारण बन गई। 'यो स०' के सद्भाव की सिद्धि होती है। उत्तरमें कहते हैं कि यद्वान्त यो सागत नहीं होती कि कारणका परिमाण ही कार्यका असमवायीकारण सम्भव हो सकता है। जिस कारणमें जो गुण हो वे कार्य गुणके लिए असमवायी कारण बनते हैं। मिट्टीमें जो रूप है सो बड़ा बननेपर घटेके रूपका असमवायी कारण मिट्टीका रूप कहलायगा। कार्यभूत द्रव्यमें जो रूपादिक गुण पाये जाते हैं वहाँ असमवायी कारण समवायी कारणमें पाये जान वाले गुण हुआ करते हैं तो इसी प्रकार द्वयगुण परिमाणमें जो परिमाणपना आया है सो कारणपरिमाण अगुणपरिमाण असमवायी कारण हैं उनका और उससे फिर द्वयगुण आदिकका परिमाण आया है।

कार्यपरिमाणका कारण कारणपरिमाण शकौकार कहता है कि यदि द्वयगुणमें कारणपरिमाणका परिमाण आया है, परमाणु परिमाणसे अन्यपत्ता है द्वयगुणक आदिकमें तो इसका अर्थ यह होगा कि द्वयगुणमें भी परिमाणपनेका प्रसंग हो जायगा। दो परमाणु मिलकर द्वयगुणक पिण्ड बना और कार्य परिमाणको आप मानते हैं कि कारण परिमाणसे वह आया करता है। तो कारण परिमाण तो एक प्रदेशी है, उससे आया कार्य परिमाण। तो द्वयगुण परिमाण बराबर हो जायगा। जैसा परमाणु का परिमाण है उसका जो स्वरूप है वही स्वरूप द्वयगुणक कार्यमें आ जाना होजायगा। समाधानमें कहते हैं कि यह बात सङ्गत नहीं है, क्योंकि कार्य और कारणका समान ही परिणामन हुआ करेगा इसमें कोई दृष्टान्त नहीं है, बल्कि देखा जाता है सब जगह कि कारणके परिमाणसे अधिक ही कार्यपरिमाण होता है। जैसे अग्नि जली और उससे धुवाँ उत्पन्न हुआ तो अग्निका जो परिमाण है उस परिमाणसे विशेष ही परिमाण हुआ धुवेंमें। कार्यपरिमाण कारण परिमाणसे अधिक ही देखा जाता है। एक बीज बोनेसे वृक्ष पैदा हुआ तो बीज तो छोटेसे परिमाण वाला है और वृक्ष बहुत अधिक परिमाण वाला है। तो देखो ना ! कार्य परिमाण कारण परिमाणसे अधिक देखा गया है।

कर्ममें सख्याकी असमवायिकारणताकी तरह सर्वत्र सख्यामें असमवायिकारणताकी अनुपपत्ति—सख्याको असमवायिकारण माननेपर एक दोष यह भी आता है कि परिमाणकी तरह कर्ममें भी असमवायिकारणपना आ जाना चाहिए अर्थात् जैसे कार्यपरिमाणमें असमवायिकारण सख्याका हो तो किसी पत्थरको ४ आदमी मिलकर उठाये तो ४ आदमी कारण किसके हुए ? उस पत्थरके उठाये जाने के तो उठाया जाना यह हुआ कर्म और वह कर्म हुआ है ४ आदमियों द्वारा उठाये रूपसे, तो उस कर्मका भी असमवायिकारण सख्या बन बैठेगी ? देखा ही जा रहा है कि २, ३, ४ पुरुषोंने पत्थरको उठा लिया तो कार्य हुआ वह पत्थरका उठाना, उस उठानेरूप कार्यमें कारण पड़े वे २-४ पुरुष तो उनमें जो २-४ सख्या है वह सख्या

कर्मके प्रति भी असमवायि कारण घन जाना चाहिये। लेकिन कर्मके लिए सख्याको कारण वैशेषिकोने माना है नहीं अर्थात् जो क्रिया हुई है, पत्थर उठाया गया है, उसका असमवायि कारण सख्या नहीं मानते। हाँ, यदि उसका निमित्तपना मानते हो केवल अर्थात् पाषाण जो उठाया गया है उस उठे हुए पाषाणका निमित्त है वे २, ४ पुरुष। तो उत्तरमें कहते कि निमित्तपना माननेमें क्रिमीको भी विवाद नहीं है। पाषाण उठा, २-४ पुरुषोंके निमित्तसे उठा तो वह बराबर निमित्त है सही बात है। और, वैसे निमित्तपनेकी बात तो सामान्य आदिकमें भी मानी गई है। हाँ, उठाने कार्यमें स० का असमवायि कारण नहीं माना गया है। इससे सिद्ध है कि सख्या अन्य सख्याओंका भी असमवायिकारण नहीं है और द्वयगुण त्रयगुण आदिक पिण्डोंके परिमाणका भी असमवायि कारण स० नहीं है, क्योंकि ऐसा माननेपर बहुत जगह दोष आयेंगे। परिमाणके प्रति स० असमवायिकारण नहीं है, जैसे किसी क्रियामें स० असमवायिकारण ही। पत्थरको उठाया तो उप श्रमेदरूप क्रियाका असमवायि कारण ३-४ पुरुषोंकी स० नहीं है, इसी प्रकार द्वयगुण आदिक जा स्वयं बने हैं उनके द्वयगुण परिमाणका भी असमवायिकारण स० नहीं है तब, उत्तर स० की भी पूर्व स० असमवायिकारण नहीं है। जैसे ४ स० कहा किपीने तो ४ स० का असमवायि कारण ३ स० को माना गया है वैशेषिक सिद्धांतमें, वह भी युक्त नहीं बैठता इसी प्रकार सख्या नामका कोई गुण नहीं है।

सख्याज्ञाताओंकी विशेष बुद्धिकी उपज—म० तो जानकार पुरुषोंकी बुद्धिकी उपज है। पदार्थ तो जो जैसा अपने स्वरूपमें है वह धातु उभी तरह अपने अपने स्वरूपमें मौजूद है, उनमें स० नहीं है। स० है, पर वह गुण नहीं। गुण द्रव्यमें अभिन्न हुआ करता है। जो लोग गुणको द्रव्यसे भिन्न मानते हैं उन्हें द्रव्यको गुणका समवाय सम्बन्ध मानना पड़ता है। और समवाय सम्बन्ध तादात्म्यकी तरह है। तो एक दृष्टिसे यही अर्थ हुआ कि गुण द्रव्यमें अमेद रूपसे रहा करते हैं। तो द्रव्य जो है जै १ वह है, उनमें जानकार पुरुष इस तरहमें स० बनाता है कि जा है सो वह १ है ही, उसमें उपचारका सवाल नहीं। अब उस १ के साथ दूसरा १ और जोड़ा, उसका नाम २ स० रखा। २ के साथ १ अभिन्न वस्तु और जोड़ा तो वहाँ ३ स० की उपज हुई। जब कभी बड़ी बड़ी स० में भी एक साथ कई कह दी जाती है वहाँ पर भी प्रक्रिया तो यही है किन्तु उसका ज्ञान बहुत अग्रस्त हो जानेके कारण सत्कारमें भी सब बात उत्तर जाती है इसलिए प्रक्रिया लगानेकी जरूरत नहीं पड़ती। प्रक्रिया वहाँ लगायी जाती है जहाँ कोई नई घटना हो और जिसका बार बार अभ्यास न हुआ हो। तो पदार्थ पदार्थके साथ सम्बन्धित हो करके स० के आधारभूत बन जाते हैं। तो स० के विषयमें शकाकारने जो प्रत्यक्ष सिद्ध पनेका विशेष बुद्धिका निमित्तान्तरकी अपेक्षा को और अनुमानका प्रमाण दिया था वे सबके सब अभिहित हो जाते हैं और सिद्ध यही होगा कि स० है पदार्थके अश्रय। चाहे वह द्रव्य हो गुण हो, सामान्य हो, विशेष

हो, कुछ भी हो उन सबमे कहने वालेके अभिप्रायके अनुसार कहने वालेके चित्तमें बुद्धि बनाकर फिर उनको साथ जोड़ जोड़कर सख्याकी उत्पत्ति कर ली जाती है सख्या नाम का कोई गुण हो अथवा द्रव्य हो ऐसी उसकी कोई सत्ता नहीं है । वह तो व्यवस्थाका और समीचीन कल्पनाकी बात है । और, उस व्यवस्थासे सिद्ध हो जाता है साथ ही एक बात और है—गुण होता है द्रव्यसे अभिन्न और द्रव्य होता है उत्पाद व्यय ध्रौव्य-वान । तो सख्याकी उत्पत्ति, सख्याका विनाश और सख्याका ध्रौव्य जो कुछ नजर आता है वह द्रव्यके उत्पाद व्यय और ध्रौव्यके आधारपर आता है । इससे द्रव्यमें ही सख्याकी कल्पना है । पदार्थमें ही सख्या कल्पित की जाती है । सख्या वास्तविक गुण नहीं है ।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थके विरोधके प्रसंगमें शकाकार द्वारा परिमाण गुणका कथन—जगतमें जो कुछ भी है वह सब सामान्यविशेषात्मक है । और, सामान्यविशेषात्मक समस्त पदार्थ ६ जातिके पाये जाते हैं जीव पुद्गल, घर्म, अधम आकाश और काल, किन्तु विशेष वादी इस कुञ्जसे कि बुद्धिमें जो कुछ भिन्नता जचे उसके आधारपर बुद्धि ब्राह्म तत्त्वको बिल्कुल स्वतन्त्र पदार्थ मान लीजिए, विशेष वादी कहता है कि सामान्य और विशेष स्वयं ही अलग-अलग पदार्थ हैं, तब सामान्यविशेषात्मक एक सिद्ध करना युक्त नहीं है और इस प्रकार पदार्थ ६ यो हो गए—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय । इन ६ पदार्थोंमेंसे गुण पदार्थका वर्णन चल रहा है, जिसमें छठवां गुण है परिमाण । पदार्थोंमें जो परिमाण पाया जाता है छोटा है, बड़ा है लम्बा है, हल्का है आदिक, उस परिमाणके व्यवहारका कारणभूत जो कुछ गुण है उसका नाम है परिमाण गुण । महान, अणु दीर्घ, ह्रस्व, यो परिमाण ४ प्रकारके होते हैं । महान मायने बड़ा । अब वह बड़ा किसी भी ओर से चारो ओरसे कैसा ही हो, वह बड़ा कहलाता है । और अणु मायने छोटा, दीर्घ मायने लम्बा, ह्रस्व मायने छोटा याने लम्बे रूपमें छोटा, इस तरह ४ प्रकारका परिमाण होता है ।

शकाकार द्वारा परिमाणके भेदोका कथन—महान दो प्रकारका है, नित्य महान, अनित्य महान । जैसे आकाश, काल, दिशा, आत्मा, इनमें नित्य सहत्त्व पाया जाता है । ये शाश्वत नित्य महान हैं और द्वयगुण आदिक द्रव्य अनित्य महान हैं । दो अणु मिलकर कोई स्कंध बने, अब वह स्कंध महान तो है, पर अणु बिखर जायेंगे तो महान कहाँ रहा ? इसलिए इन चीजोंमें जो महत्त्व है वह अनित्य है । वेन्च बढी है तो ऐसा जो वेन्चका बढावन है वह अनित्य है । जल जाय, फट जाय, टुकड़े हो जायें तो कहाँ महान रहा ? अणु अणु होकर बिखर जाय तो कहाँ महान रहा ? तो महान दो प्रकारके होते हैं एक नित्य महान और एक अनित्य महान । नित्य महान हैं जैसे दिशा, आकाश, काल, आत्मा आदिक, ये सदा परम महा परिमाण वाले हैं और ये पिण्ड स्कंध अनित्य महान हैं । अभी महान हैं, बिखर जायें तो महानपन नष्ट हो गया।

अणु भी दो प्रकारके होते हैं नित्य अणु और अनित्य अणु । नित्य छोटा याने जो कभी नष्ट हो ही नहीं सकता और अनित्य छोटा, जो कभी छोटा हुआ है पर उसका छोटा पन मिट जायगा । इस प्रकार अणु (छोटा) भी दो तरहके होते हैं । नित्य अणु (छोटा) और अनित्य अणु याने अनित्य छोटा परमाणु एक प्रदेशी होना है और सदा काल एक प्रदेशी रहेगा । मन भी एक अणु वरानर है और सदाकाल मन अणु वरावर ही रहेगा । ये नित्य अणुके दृष्टान्त हैं । अनित्य अणु द्वयणुकमें ही पाया जाता है । जैसे दो परमाणुओंका मिलकर कोई स्क्व विण्ड बना तो द्वयणुक अणु है याने अनित्य में सबसे छोटा द्वयणुक ही है । परमाणु ना नित्य अणु (छोटा) है और द्वयणुक अनित्य अणु (छोटा) होता है । ३ अणु वाला और भी अधिक अणु वाला जो स्क्व है वह अणु नहीं है । इसकी अपेक्षा बड़ महान है । अनित्य अणुओंमें सबसे छोटा अणु भीन हो सकता है ? द्वयणुक । दो परमाणुओंके स्क्वमें जो परमाणु बना वह । तो नित्य महान कौन हुए ? आकाश, काल, दिशा, आत्मा और अनित्य महान हुए ये सब विण्ड ।

उपचारित भी अणुत्व महत्त्वका भी व्यवहार एवं परिमाणगुणके भेदोंका उपसहारात्मक कथन — अब कोई ऐसी शक्का करे कि इन विण्डोंमें भी तो यह व्यवहार देखा जाता कि यह वेञ्च छोटी है यह वेञ्च बड़ी है । वेञ्च तो अणु नहीं है, चाहे कितनी ही छोटी हो, वह तो महान ही है, लेकिन उसमें भी छोटा है ऐसा तो लोग कहते हैं ? अब इसका उत्तर देते हैं कि बेर, ग्रावला, बेल आदिक ये सब महान हैं, लेकिन इनमें महत्ताकी प्रकृति देखकर किसीको अणु कह देते हैं, यह उपचारित कथन है । वास्तवमें वह छोटा नहीं है किन्तु बड़ी चीज सामने ला दे तो उसको छोटा कह देते हैं, यह एक उपचारित व्यवहार है । यह सब शकाकारका ही विद्वान्त चल रहा है । शकाकार परिमाणको गुण मानता है । जैसे आत्मामें ज्ञान दान सुख आदिक गुण हैं पुद्गलमें रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिक गुण हैं इसी प्रकार शकाकार कहता है कि इसमें जो परिमाण बना है यह बहुत बड़े परिमाणका है । यह छोटे परिमाण वाला है, यह एक दम लम्बा चला गया और यह ह्रस्व रह गया । तो शकाकार यहाँ परिमाणका गुण कह रहा है और परिमाण ४ प्रकारके बताये जा रहे हैं—महान और अणु, दीर्घ और ह्रस्व ये चार प्रकारके परिमाण हैं और ये ४ गुण हैं, गुणके भेद हैं । गुण तो वह एक ही है परिमाण ।

महान् व दीर्घं तथा अणु व ह्रस्वमे शक्काकार द्वारा अन्तरप्रदर्शन— अब यहाँपर शकाकारसे कोई प्रश्न कर रहा है कि महत्त्व और दीर्घत्वमें जो कि द्वयणुक, चतुरणुक आदि विण्डोंमें प्रवर्तमान है याने जो ३ अणुओंसे ४ और ५ यो अनेक अणुओंसे बने हुए हैं, उनमें प्रवर्तमान जो महत्त्व और दीर्घत्व है उनमें क्या अन्तर है और द्वयणुकमें जो व्यवहार होता है दीर्घ और ह्रस्वका, उनमें भेद क्या है ?

यहाँ पूछा जा रहा है कि महान और दीर्घमें और अणु और ह्रस्वमें फर्क क्या है ? क्योंकि सीधा सुननेमें ऐसा लगना कि महान कहो या दीर्घ कहो, एक ही बात है । अणु कहो या ह्रस्व कहो, एक ही बात है, किन्तु तुमने किया है ४ भेद तो इनमें फर्क क्या रहा ? महान और दीर्घमें फर्क क्या और अणु और ह्रस्वमें फर्क क्या ? तो शकाकार उत्तर देता है कि महान और दीर्घमें फर्क है जिस फर्कको व्यवहारभेद स्पष्ट बता देता है । व्यवहारमें यह भेद पडा हुआ है कि महान वस्तुमें दीर्घ वस्तु लावो मझान पदार्थोंमें दीर्घ पदार्थ रखो और दीर्घ पदार्थमें महान पदार्थ रखो । बड़ी चीजमें लम्बी चीज लावो और लम्बी चीजमें बड़ी चीज लावो इस प्रकारका व्यवहारभेद देखा जाता है । जैसे बहुत बड़े बड़े फजली आम रखे हैं अब जिसे पसंद हैं लम्बे आम तो वह कहता है कि हमारे इन बड़े आमोंमें इन लम्बे (दशहरी) आमोंको रखियेगा । तो अब बड़ेमें और लम्बेमें फर्क हो गया ना ? जब लोग व्यवहारमें ही भेद डाल रहे हैं तो वास्तविक भेद है तभी तो व्यवहारमें भेद कहा जाता है । इसी तरह बहुतसे दशहरी आम हैं, लम्बे आम हैं और जिसको रुचि बड़े आम या फजली आम खानेकी है तो वह कहता है कि हमारे इन लम्बे (दशहरी) आमोंमें बड़े (फजली) आम रखो । तो इस प्रकार व्यवहारमें ही जब लम्बे और बड़ेका फर्क किया गया है तो यह फर्क वास्तविक अवश्य है । अब दूसरा प्रश्न है कि अणु और ह्रस्वमें क्या अन्तर है । तो चूँकि अणु द्वयगुण ही होता है, बड़े पिण्डोंको अणु नहीं कहते और परमाणु अणु होता है तब अणुमें और ह्रस्वमें क्या फर्क है यह बता सकना हम लोगोकी बुद्धिका काम नहीं रहा इसे तो जो प्रत्यक्षदर्शी योगी है, मातिष्ठान् जानती हैं उनके लिए यह प्रत्यक्ष हो रहा कि अणुमें और ह्रस्वमें अन्तर क्या है । इस तरह परिमाण गुण है । परिमाणके चारभेद हैं और ये भेद देखे जाते हैं, भेद व्यवहार हो रहा है, इससे सिद्ध है कि इस भेद व्यवहारमें आश्रयभूत परिमाण नामका गुण अवश्य है ।

शकाकार द्वारा अनुमाणके गुणत्वकी सिद्धि — अनुमानसे भी सिद्ध होता है कि परिमाण छोटे बड़े आदिक परिमाण रूप आदिकसे भिन्न चीज है, क्योंकि रूप आदिकका जो ज्ञान होता है उस ज्ञानसे भिन्न ज्ञान है परिमाण सम्बन्धी । इससे सिद्ध होता है कि परिमाण भिन्न गुण है । अब देखिये कि एक पुद्गल स्कन्धमें रूप पाया जा रहा है ना । और उसमें परिमाण भी पाया जा रहा, इस वेत्त्वमें हरा रंग है, यों रंग भी पाया जा रहा और यह ४ फिटकी वेत्त्व है, इस तरहका परिमाण भी पाया जा रहा । तो रूप ज्ञान हुआ एक किसी किस्मका ज्ञान और एक परिमाणका ज्ञान हुआ । इतनी लम्बी चौड़ी है, यह हुआ दूसरी किस्मका ज्ञान । इन दो ज्ञानोंमें अन्तर नहीं है क्या ? यदि परिमाण कोई अलग गुण होता और यह पुद्गलकी ही चीज होती, रूप, रस, गन्ध, स्पर्शमय पुद्गलका ही गुण परिमाण होता तो फिर रूपके ज्ञानमें और परिमाणके ज्ञानमें फर्क न रहना चाहिये था लेकिन फर्क है । जैसे कि रूप ज्ञानमें और रस ज्ञानमें अन्तर है ना । किनी लाताची भूखेको आप कोई खानेकी अच्छी चीज

दिखा दें तो रूप ज्ञान तो उसने कर लिया, मगर वह उमरें तृप्ती तो न हो सका, बल्कि उससे प्रवृत्ति दृढनी है, देव्य रहा है तो रमजान करनेकी रसका स्वाद लेनेकी आकांक्षा बढ़ रही है, तो रूप और रस अलग एक होते तो आँखोंसे देखनेपर पेट भर माना था, स्वाद भी आ जाना था, पर ये दानो ज्ञान भिन्न-भिन्न हैं, इसमें मिश्र है कि इन ज्ञानों का जो विषय है वह भी भिन्न-भिन्न है याने रूप अलग पदार्थ है, गुण है, रम अलग गुण है। इसी तरह रूप गुणसे भिन्न परिमाण समझमें आ रहा है। इसमें मिश्र है कि परिमाण नामका गुण अलग है। चात यशै शकाकार द्वारा यह कही जा रही। जैसे कि म्यादादी जन (जैन लोग) पृथगत्तमे चार गुण मानत ना। रूप, रम, गंध, स्पर्श इसी प्रकार आत्मामें ज्ञान आदि। तो शकाकारने कहा है कि कथिन इन गुणोंके अलावा और भी अनेक गुण हैं और जैसे कि इस प्रसङ्गमें कहा जा रहा परिमाणगुण, तो यों परिमाण गुण पदार्थ है। इस प्रकार शकाकार २४ गुणोंमें परिमाणगुणकी सिद्धि कर रहा है।

परिमाणको गुणत्व सिद्ध करनेवाले शकाकारोक्त साधनकी सदोपता का वर्णन—अब समाधानमें कहते हैं कि पहिले तो इसपर ही विचार कर लीजिए कि परिमाण गुणको सिद्ध करनेके लिए जो अनुमान बनाया है कि महत्त्व आदिक परिमाण गुण रूप आदिकसे भिन्न हैं, क्योंकि उन दोनोंके ज्ञानमें परस्पर विलक्षणता है। रूप आदिकके ज्ञानसे विलक्षण ज्ञान द्वारा परिमाणका ग्रहण होता है मुख आदिक की तरह। तो यह तुम्हारा हेतु असिद्ध है। परिमाण पदार्थसे भिन्न कोई चीज नहीं है, घट पट आदिक पदार्थसे अलग महत्त्वादिक परिमाण प्रत्यक्ष परिमाण द्वारा ग्राह्य तो नहीं हो रहा, याने यह वेन्च यदि ४ फिटकी है तो वेन्च घरी रहे, ४ फिटका परिमाण आप उठाकर दूसरी जगह धर दें, वेन्चको वहीं पड़ी रहने दें, वेन्चका जो परिमाण है उसे जरा भिन्न करके बता दो तो परिमाण भिन्न नहीं किया जा सकता। वह वेन्च स्वयं उसने रूपमें फैली हुई है, इसको बताया जाता है बुद्धि द्वारा।

सर्वसिद्धान्तोकी भेद और अभेदपर आधारितता एवं भेदाभेदात्मकता का प्रतीक—देखिये, सर्वसिद्धान्त अभेद और भेदपर आधारित है। जैसे न्यारे न्यारे हो और उनको अभेद बना देवे इसमें भी कुछ मत निकल आता है। चीज एक है लेकिन उसमें बुद्धिसे भिन्न-भिन्न समझ बनाकर भेद बना डालते हैं उससे भी कई मत निकले हैं। लोग एक गणेशकी मूर्ति बनाते हैं तो भूहाकी तो सवारी रखते हैं और हाथीका मुह उसमें फिट कर देते हैं तो यह क्या बना रखा है लोगोंने ? समें तत्त्व था पहिले। यह एक सकेत रूप मूर्ति थी कि पदार्थ जितने होते हैं वे सब भेदाभेदात्मक होते हैं, सामान्यविशेषात्मक होते हैं। सामान्यका दूसरा नाम अभेद है, विशेषका दूसरा नाम भेद है। भेद जब देखा जाता है और भेदके देखनेमें एकान्त हठ करली जाती है तो ऐसा भेदन किया जाता है बुद्धि द्वारा कि भेद नहीं है फिर भी बुद्धिसे भेदकर दिया

जाता है । और, जब अभेदका एकान्त किया जाता तो विल्कुल न्यारे-न्यारे पदार्थ हैं मगर उनको ऐसा एकत्वमें फिट कर दिया जाता कि उसका भेद नहीं जब सकता । वम इस ही की पूर्ति गणेश है । देखो ! कहीं तो आदमीका शरीर और कहीं हाथीका मुंह । कोई कल्पना कर सकता है कि ये दो गुण ऐसे एक फिट बैठ सकते हैं कि ऐसा ही मालूम हो कि सब कुछ एक ही है पूर्ण रूपसे । लेकिन ऐसे भिन्न-भिन्न पदार्थोंको अभेदमें ढाल दिया उसका प्रतीक है यह अंग, यह गणेशका प्रतीक । और, सवारी जो चूहेकी रखी है—उसमें ऐसी प्रकृति है कि कपड़े या कागजको कुतरनेके लिए डट जाय तो इतने बारीक टुकड़े कर देती है कि जितने बारीक टुकड़े आप कैंचीसे अथवा अन्य किसी औजारसे नहीं कर सकते । कैंची बगैरहसे आप जो टुकड़ा करेंगे वह ठोस होगा चूड़े द्वारा हुये टुकड़ेमें रच भो ठोसपना नहीं रहता तो भेद और अभेद दोनों स्वतंत्र वस्तु होते हैं इसका प्रतीक है वह गणेश । ता यह एक सिद्धान्तका संकेत था । पदार्थ सब भेद, भेदात्मक होते हैं । सामान्यविशेषात्मक होते हैं, यह एक निशान था, लेकिन यह निशान अब एक देवताके रूपमें माना जाने लगा । बात एक लोक रूढ़िकी हो गयी ।

तत्त्वगर्भित घटानाओंकी कालान्तरमें रूढरूपता—ऐसी अनेक रूढ़ियाँ हो जाती हैं कि तत्त्व तो उसमें बसा हुआ होता है प्रायोजनिक, लेकिन उसी वस्तुको परम्परामें उनके, लडके, उनके लडके उसको करने गए तो तत्त्व तो छोड़ देते हैं और उसकी रूढ़िमें रह जाता है । जैसे किसी सेठके यहाँ एक पत्नी हुई बिल्ली रहती थी । सेठके यहाँ हुआ लडकीका विवाह तो जब फेरका समय था उस समय वह बिल्ली यहाँ चूई फिर जाया करे । यो अच्छे काममें बिल्लीका आना जाना फिरना सकुन नहीं माना गया सो सेठने आडर दे दिया कि इस बिल्लीको किसी एक कमरेमें पिटारके अन्दर बन्द कर दो ताकि यहाँ वहाँ न फिर सके । बन्दकर दिया टिपारेके अन्दर । अब विवाहके बाद सेठ तो गुजर गया । बहुत दिन हो गए । अब लडकेकी लडकीकी शादी का अवसर आया । तब तक वह बिल्ली गुजर चुकी थी । जब फेरका समय आया तो एक लडकेने मनाकर दिया—ठहरो अभी फेरान पड़ेगा । अभी एक नेग बाकी रह गया है । इस समय बिल्ली पिटारेमें बन्द की जाती है तब जाकर फेरे पड़ेंगे । चले बिल्ली दूढ़ने । बिल्ली दूढ़त-दूढ़ते सवेरा हो गया । फेरका समय भी निकल गया । जब मवेरे बिल्ली मिली, पिटारेके अन्दर उसे बन्द किया । तब जाकर फेरे पड़े । अब इसमें आप समझ लीजिए कि बिल्लीका टिप रेमें बन्द करनेका उद्देश्य क्या था कि बिल्लीका उस समय उधर उधर फिरना असंगुन माना जाता था, तत्त्व तो उसका यह था पर इस कार्य मात्रको देख देखकर बहुत समयके बाद तत्त्व तो भूल गए और उसे रूढ़िमें ला दिया । तो इसी तरह हमारे बहुतसे धार्मिक काम भी तत्त्वमें तो कुछ थे, पर चलते चलते उनकी एक रूढ़ि घन गई और रूढ़ि बननेके बाद इतना बाहर रूढ़िमें चले गए कि उसके तत्त्वका अनुमान भी नहीं किया जा सकता जैसे एक रक्षावन्धन पर्व है, सूत बाँधते हैं भाई बहिनके अथवा कोई किसीके । अब इस सूत बाँधनेका असली तत्त्व क्या



है जो धर्मसे सम्बन्धित है। एक राष्ट्रीय नातेसे कुछ अर्थ लगा देना यह दूसरी बात है मगर इसके मूलमें धार्मिक तत्त्व क्या था ? धार्मिक तत्त्व यह था कि धार्मिक पुरुषोत्तम निष्कपट प्रेम करता वात्सल्य करना, धर्मात्मा जनोकी निष्कपट रक्षा करना, यह उसका मूल तत्त्व था। जैसे विष्णु कुमारने अकम्पकाचाय-आदिक ७०० मुनियोंकी रक्षा की थी। तत्काल तो वह ध्यानमें रहा, अब धूर्त कि उस बचनमें रक्षा शब्द पड़ा हुआ है सो थोड़ा रक्षाका तो ख्याल रहा लेकिन उसका मूल तत्त्व उठ गया। तत्त्व तो इतना ही रह गया कि राखी बाँधी, थोड़ी मिठाई दी और उससे चौगुना अठगुना वसूल कर लिया अनेक बातें हैं जो हमारे प्रयोगमें आती हैं धार्मिक, उनमें मूलमें कोई खासा तत्त्व मिला हुआ होता है सम्यक्त्व सम्यग्ज्ञान और सम्यक् चारित्र्य आदिकका, पर रूढ़िमें आनेसे तत्त्व भूल जाते हैं तो प्रयाजन तक भेद किया जाना चाहिए पर अखण्ड वस्तुमें भी स्वतन्त्र सत्ता मान ले जाय ऐसा भेद करना तो असंगत है और प्रयोजन तक अभेद करना चाहिए, किन्तु भिन्न-भिन्न पदार्थोंका तादात्म्य बन जाय ऐसा अभेद करना भी अनुचित है।

अभेदवादके एकान्तमें अभेदकी अयुक्त परकाष्ठा—जैसे अभेद एकान्त-वादियोंने ऐसा अभेद किया कि सारा विश्व एक ब्रह्म है और उस एक ब्रह्मकी ये सब पर्यायें हैं। चेतन हो अचेतन हो, किरना ही परस्पर विरोध हा, कोई दुःखी हो, कोई सुखी हो, कोई जानी हो, कोई मूढ़ हो। कैसे ही अभेद हो पर वह सब एक ब्रह्मकी पर्याय है। अब जरा आप बतलाओ कि एक चीज जो होती है वह एक ही होती है, अखण्ड ही होती है और उसमें फिर जो भी बात बनेगी वह उस पूरे एकमें बनेगी या कुछमें न बने ऐसा भी हो जायगा क्या ? उसके आधे हिस्सेमें हो आधेमें न हो यह बात नहीं बन सकती। जैसे एक आप आदमी हैं तो जो ज्ञान आपमें जचेगा वह आप के आत्मामें पूरे जगेगा। यह नहीं हो सकता कि आपके आधे आत्मामें ज्ञान हो और आधेमें ज्ञान न रहे। तो जब सारी दुनिया एक ब्रह्म है तो एक तो सुखी हो रहा और बाकी सुखी नहीं हो रहे यह अन्तर कहाँसे आ गया ? एकका तो यह विशेषण है नहीं कि एकमें आधा दुःखी रहे आधा सुखी रहे, फिर एक कहाँ रहा ? जो दुःखी हो रहा वह एक अलग है और जो सुखी हो रहा वह एक अलग है। कोई उसके भेदमें चले तो मानलो अलग चीज है, अचेतन अलग चीज है पर चेतन सारा एक है। कैसे चेतन एक हो जायगा ? जब हमारा सम्बेदन हममें है, आपका ज्ञान आपमें है, सबका परिणामन उनका अपने आपमें है तो वह एक कैसे हो जायगा ? तो प्रकट भिन्नको अभेद करना यह भी अनुचित है और अभेदको भिन्न करना यह भी अनुचित है।

विशेषवाद भेद एकान्तकी अयुक्तसीमा—विशेषवादमें यही किया जा रहा है कि है तो अभेद और उसमें भेद कर दिया, टुकड़े कर दिये। आत्मा एक है मगर उसमें ज्ञान सुख दुःख इच्छा द्वेष राग, प्रयत्न, पुण्य, पाप, सत्कार ये कुछ नजर आ रहे

ना । इसलिए यह कह बैठते कि जो कुछ ये नजर आ रहे सब बिल्कुल जुदे पदार्थ हैं । आत्मा बिल्कुल जुदा है और वह है गुण और आत्मा है द्रव्य । यह बात यो कहनी पड़ी कि द्रव्यमे गुणका समवाय सम्बन्ध बताना है । तो इसी भेद बुद्धिके साध्यसे शकाकार इस प्रसंगमे यह कह रहा है कि पुद्गलमे जैसे रूप, रस, गंध, स्पर्श ये गुण हैं, इसी तरह इनमे परिमाण गुण भी रूप ज्ञानसे, रस ज्ञानसे जुदा है । तो रूप आदिक के ज्ञानसे परिमाणका ज्ञान भी जुदा है । यो परिमाणमे चीज छोटी है यह बड़ी है, यह संक्षिप्त है, यह भी गुण है ऐसा शकाकार का कहना है लेकिन बात यहाँ यह सही नहीं है, जितने प्रकार प्रकारको लिए हुए जो चीज है वह वही वैसा है, उसमे गुणकी कोई बात नहीं । वह चीज है, उसको हम बुद्धि द्वारा बताते हैं कि यह इतनी लम्बी चीज है । गुण सदा नित्य हुआ करते हैं । अनित्य गुण होते ही नहीं । पहिले तो वैशेषिकका यह कहना गलत है कि गुण नित्य भी होता है और नित्य भी होते हैं । जो अनित्य गुण दिख रहे हैं वे गुण नहीं, किन्तु गुणकी पर्याय हैं । परिणामन नित्य नहीं हुआ करता है । तो परिमाण यदि गुण होता तो सदा रहना चाहिए, पर वेन्चके टुकड़े हो जायें, बिखर जायें, अणु अणु बन जायें तो कहा रहा परिमाण ? इससे परिमाण कोई गुण नहीं है, किन्तु वह पदार्थ ही है । पदार्थसे भिन्न परिमाण नामका कोई गुण सम्भवे नहीं आ रहा ।

गुणोमे भी परिमाणगुणका ज्ञान होनेसे परिमाणके गुणत्वका निराकरण और भी देखिये । जैसे एक लाइनमे बहुतसे मकान बिल्कुल पक्तिबद्ध खड़े हुए हैं तो लोग कहते हैं कि महलकी पक्ति कितनी बड़ी है, यह महलमाला बहुत बड़ी है । माला मायने पक्ति, लाइन । अब बतलावो, यहाँ तीन बातें कही गई हैं—महल, माला और बड़ी । तो द्रव्य तो हुआ महल और माला हुआ गुण, महलकी माला । और, महलकी माला बड़ी है तो महलके बाद गुण और आ गया तो गुणोमे तो गुण नहीं माना । महलकी यह माला बहुत बड़ी है । तो इसमे गुणमे गुण कैसे आ गए ? इससे मालूम होता है कि बड़ा-छोटा होना यह गुण नहीं है किन्तु पदार्थ जैसा है तैसा बतानेके लिए हम बुद्धिसे बलगता करते हैं । तो आपका वह हेतु भी अनेकान्त दोषसे दूषित हो गया याने यह कहना कि बड़ा छोटा परिमाणरूप आदिक गुणोसे जुदा है क्योंकि रूप आदिक गुणके ज्ञानसे विलक्षण ज्ञान द्वारा यह परिमाण जाना जाता है । सो देखो । कि महलकी माला बड़ी लम्बी है तो मालामे महत्ता आदिकका ज्ञान तो हो गया, लेकिन माला द्रव्य नहीं है, स्वयं गुण है तो गुण गुणमे तो न रहेगा इस कारण अनुमानसे यह सिद्ध करना कि पदार्थका परिमाण कोई अलग गुण हुआ करता है सो बात विरुद्ध है ।

तत्त्वचर्चिका प्रयोजन भेदविज्ञान—यहाँ वस्तुका स्वरूप ही कहा जा रहा है कि इस पुद्गलमें क्या-क्या गुण पाये जाते हैं और विशेषताका पदार्थके सम्बन्धमे

जब ज्ञान होता है तो भेदविज्ञानसे और अधिक स्पष्टता आती है, कोई पुरुष तो ऐसा संमर्ष होते हैं कि स्व और परका इतना ही भेद विज्ञान किया। जैसे किसी शिवभूति भुनिने वाल और छिलकेको भिन्न-भिन्न देखकर अपने मा मा और शरीरको भी भिन्न भिन्न पहिचानकर आत्मकल्याण किया। तो वह उनका ऐसा सत्कार था, ऐसा अनुभव था कि भेद विज्ञान किया और आत्महित किया। लेकिन इस भरोसे नहीं बैठे रहना है कि जब शिवभूतिने स्व परका भेद ज्ञान करके आत्महित कर लिया तो हम भी कभी भेद विज्ञान करके आत्महित कर लेंगे। अरे किसी अघे पुरुषको रास्तेमें चलते हुए किसी पत्थरकी ठोकर लग जाय और उस पत्थरको निकाल दे तो बहुत सा घन मिल जाय तो कही इससे यह नियम तो न बन जायगा कि जो चाहे अघा जैसा बन जावे, आँवोंमें पट्टी बांधकर चने और किसी पत्थरमें ठोकर मारे तो उससे वह घनिक बन जाय। अरे, घनिक बननेका उपाय तो व्यापार आदि करना है। ता इसी प्रकार भेद विज्ञानका उपाय है ज्ञानाजन। स्वरूप का अधिकधिक परिचय पायें, भीतरी बात जितना देख सकें उनका निरखते जायें। जितना विशिष्ट ज्ञान होगा उतना ही भेदविज्ञानमें स्पष्टता आयगी और उतना ही अपने अभेदस्वरूप आत्मतत्त्वकी ओर आ सकेंगे। इसी उद्देश्यको लेकर वस्तुस्वरूपकी ये सब ज्ञानकी चर्चायें चल रही हैं।

गुणमें गुणाश्रयता आदिका प्रसङ्ग होनेसे परिमाणके गुणत्वकी असिद्धि महत् आदक परिमाण गुण हैं क्योंकि उनका प्रत्यक्ष देखा जा रहा है, ऐसा कहनेमें यह दोष है कि जब यह कहा जाता है कि मकानकी पत्तियाँ बड़ी लम्बी चौड़ी हैं तो अब गुणमें तो गुण रहत नहीं, मकानकी पत्तियाँ स्वयं गुण हैं और उन पत्तियोंमें महान दीर्घपनाका व्यवहार देखा जा रहा है ता यह तो सिद्धान्तसे गलत है। गुणमें गुण तो रहा ही नहीं रहते। यदि कहो कि जिस ही महत् आदिकमें माला नामका गुण समवेत है अर्थात् मकानमें ही ता कहा जा रहा है मकानकी माला और महत्त्व भी बताया जा रहा है उस हीमें तो उसका भी समवाय है। माला और महत्त्वादिक इनका एक मकान अथवा समवाय सम्बन्ध है इस कारण 'महत्तो प्रासाद माला' यह ज्ञान बन जाता है और इन तरह अनैकान्तिक दोष भी नहीं आता। समाधानमें कहत कि इस तरह तो अपने ही सिद्धान्तसे विरोध होता है। पहिली बात तो यह है कि गुणोंमें गुणका सद्भाव माना नहीं गया और यथा प्रासादमालामें महत्त्वका गुण घोषा जा रहा है, दूसरी बात यह है कि मकान वैशेषिक सिद्धान्तके अनुसार अवयवी द्रव्य नहीं है अर्थात् एक पदार्थ नहीं है एक अवयवी द्रव्य बनता है सजातीय अवयवोंके सम्बन्धसे, पर मकानमें काठ भी लगा है लोहा, ईंट पत्थर आदि कितन ही विजातीय पदार्थ लगे हुए हैं तो विजातीयोंका संयोग मात्र रहा। विजातीय स्फुट द्रव्यके और-रूपक नहीं बन सकते अवयवी द्रव्य बनेगा, तो सजातीय अवयवोंके बनेगा। जैसे एक कपड़ा बना तो सजातीय तंतुओं के बनेगा, इस तरह मकान कहां सजातीय अवयवोंसे बनता है? वह तो अनेक विजातीय स्फुटोंका संयोग मात्र है और ऐसा माना भी है

वैशेषिकोंने कि मकान एक सयोगात्मक गुण है याने काठ, ईंट, पत्थर, लोहा आदिक पदार्थोंका जो सयोग है उस ही सयोगका नाम मकान है। तो मकान क्या हो गया गुण हो गया और गुणमे गुण रहता नही तो गुणमें परिमाण कहाँ आयगा ? पहिले तो यह ही कहना गलत है कि मकान बड़ा है, क्योंकि मकान स्वयं द्रव्य नही है। वह तो अनेक विजातीय पिण्डोंका सयोग है, सो मकान गुण स्वरूप हुआ अब गुणमें महान है यह ऐसा महत्त्वका गुण कैसे आया ? और, फिर माला नामका गुण तो मकानमे रह ही नही सकता, क्योंकि गुणोमे गुण नही रहा करते। मकान सयोग गुण है, उसमे माला नामका गुण नही रह सकता। तो प्रासाद माला है यही ज्ञान पहिले अयुक्त है। मकानका माला तो माला गुण है और मकान भी गुण है। गुणमे गुण रहता नही अतएव प्रथम शब्द ही गलत है। फिर उसमे यह बात कहना कि प्रासाद माला महती है, छोटी है यह तो बात दूर ही रही, इस ज्ञानका अवकाश ही कहाँ ? तब पहिले प्रासाद माला है यह ही सिद्ध नही हो पा रहा। देखो ! वैशेषिक सिद्धान्त का भी यही कारण है कि माला तो है सख्या रूपसे, अर्थात् जहाँ बहुत मकान दिखें उसका नाम माला रखा गया तो माला किसका नाम पड़ा ? बहुत मकानोंका नाम। और बहुत है सख्या तो माला तो सख्याका रूप है। तो माला गुण हो गया ना, और प्रासाद याने मकान सयोगरूपसे है। अनेक विजातीय स्कन्धोंके सयोगसे महल तैयार हुआ है तो मकान भी गुणरूप हो गया, और महल आदिक परिमाण रूपसे है। महल परिमाण है इसका तो यह प्रकरण ही चल रहा है। तो अब देखिये कि ये तीनोंके तीनों ही चीजें गुणरूप हो गयी। मकान भी गुणरूप, मकानकी पक्ति भी गुणरूप और मकानकी पक्ति मकान है तो यह महत्त्व भी गुणरूप है। अब तीन गुणोंका आचार आधेय भाव बनाया जा रहा है तो यह कहाँ तक युक्त है ?

मालाको द्रव्यस्वभावताकी अनुपपत्ति यदि शकाकार रहे कि मालाको हम द्रव्यका स्वभाव मान लेंगे, माला महान है तो महान तो गुण है ही, वह तो परिमाणका अंग है लेकिन मालामे हम महत्त्व थाप रहे हैं तो मालाको हम द्रव्य स्वभावी कह देंगे। माला द्रव्यरूप है, फिर तो मालामे महत्त्व रह जायगा, द्रव्यमे गुण तो रहा ही करता है। इसका उत्तर यह है कि मालाको द्रव्यस्वभावी मान लेनेपर भी अर्थ यह हुआ कि द्रव्य द्रव्यके आश्रय हो गया। माला हो गया द्रव्य स्वभाव और मकान को मान ही रहे द्रव्य स्वभाव तो द्रव्य द्रव्यके आश्रय हो गए। अथवा मालाको तो मान लिया द्रव्य स्वभाव और मकान है सयोगात्मक गुणरूप तो द्रव्य गुणके आश्रय कभी माने ही नही गए। द्रव्य द्रव्यके सशारे सयोगरूपसे रहेगा या निराश्रय रहेगा। तो मालाको भी जब द्रव्यरूप मान लियो तो प्रासाद गुणरूप नही रह सकते। फिर यह कहना कि प्रासाद तो सयोग स्वरूप है, अर्थात् विजातीय अनेक स्कन्धोंका सयोग गुण मिल करके यह प्रासाद बना है तो फिर मालाका सयोग स्वरूप प्रासादके आश्रय कहना नही बन सकेगा।



ज्ञान होता है सो वह अनुगत बोध औपचारिक है, मुख्य नहीं । यह बात यो नहीं कह सकते कि जैसे मुख्यमे जातिका (अनुगत रूपका) ज्ञान होता रहता है इसी प्रकार इन मालावोमे माला माला इस प्रकारका अनुगत ज्ञान बराबर निर्वाध हो रहा है, जैसे कि मुख्य वस्तुमे ज्ञान होता है । सो मुख्य जो ज्ञान होता है उस हीकी तरह जो जो ज्ञान हो उन्हें औपचारिक तो नहीं कहा जा सकता । जैसे खड़ी मुण्डी आदिक अनेक गायें हैं उन गायोमे गौ गौ इस प्रकारका जो ज्ञान हो रहा है वह मुख्य ज्ञान है और उसीकी तरह ही इन मालावोमें माला माला इस प्रकारका ज्ञान हो रहा है वह भी निर्वाध हो रहा है तो मुख्य ज्ञानके समान जिनने भी ज्ञान हैं उन्हें औपचारिक नहीं कहा जा सकता । यदि मुख्य ज्ञानके समान हुए ज्ञानोको औपचारिक कह दिया जाय तो इसमे बड़ी विडम्बना होगी । फिर तो कोई कह बैठेगा कि यह मुख्य ज्ञान औपचारिक है । लण्ड-लण्ड ज्ञानमें गौ-गौ इस प्रकारका जो अनुगत ज्ञान हो रहा है वह भी औपचारिक है, यो कह दिया जायगा । इस कारण परिमाणके सम्बन्धमे तो यह सीधीमी धात मान लेनी चाहिए कि जो अपने कारण समूहसे मकान आदिक महत् आदिक रूपसे जो कि उत्पन्न हुआ है, अवस्थित है वह भी महान आदिक प्रत्ययके गोचर हाता है अर्थात् यह बड़ा है ऐसे ज्ञानका विषयभूत क्या है ? ये ही स्वयं महान आदिक, जिसमे बडेपनका हम ज्ञान कर रहे हैं न कि यह बड़ा है इस प्रकारके ज्ञानका विषय कोई परिमाण नामका गुण है, ऐसे ही घट पट आदिक समस्त पदार्थ नजर आ रहे हैं । इन ही पदार्थोंमे बुद्धिसे सोच जानकर यह महान है, ह्रस्व है, दीर्घ है आदिक ज्ञानकी उत्पत्ति देखी जाती है । इससे इन पदार्थोंसे भिन्न कोई परिमाणनामक गुणकी कल्पना करना व्यर्थ है ।

अनुत्तीर्ण पदार्थोंमे महत् अणुके औपचारिक कथनकी भीमासा—  
शकाकारने यह भी कहा था कि वेर, आमला आदिकमे अणुका व्यवहार होना औपचारिक है याने द्वयणुक स्कव तो अणु है, उससे अधिक अणु वाले स्कव पिण्ड वे सब महान कहलाते हैं, तो वेर, आमला आदिकमें तो असंख्य अणु हैं । वे तो महान ही हैं, फिर भी उनमे जो यह व्यवहार देखा जाता कि वेल तो बड़ा है, आवला छोटा है, वेर और छोटा होता है, इस प्रकार जो इन महान पदार्थोंमे अणुका व्यवहार देखा जाता है वह सब औपचारिक है । शकाकोरका कहना यह कथन मात्र है, क्योंकि परिमाणके सम्बन्धमे मुख्य और गौणका विभाग करना अप्रमाणभूत है जैसे कि सिंह और बालक मे, जैसे बालकका नाम सिंह रख दिया तो उन दोनोंमे मुख्य और गौणका विवेक करना सब लोगोको विवादरहित है । जो जङ्गलका सिंह है वह मुख्य सिंह है और शहरमें रहने वाले पुरुषका जो बच्चा है जिसमें कुछ क्रूरता सी हो इस कारण सिंह नाम रख दिया अथवा निक्षेपसे सिंह नाम रख दिया तो इन दोनोंमे सिंह तो मुख्य है और बालक सिंह गौण है ऐसा जो ज्ञान बनता है वह बिल्कुल विवादरहित बनता है । उच प्रकारसे ऐसा ज्ञान किसीको भी नहीं होता । द्वयणुकमें तो अणु और ह्रस्वपना मुख्य

है और वेर, अँवला आदिकमें अणु और ह्रस्वपन और चारिक है इस प्रकारका किमी को ज्ञान नहीं चलता । केवल षथनमात्रसे कोई बात लादनेकी पद्धति तो सब शास्त्रोंमें सुलभ है । अनेक मत हैं, अनेक शास्त्र हैं, सब अपने-प्राने दिमागसे बनाये गए, उपज से कथनमात्रको लादते ही हैं । तो यह कहना भी उपयुक्त न रहा कि वेर अँवला आदिकमें जो अणु आदिकका व्यवहार होता है वह औपचारिक है । पदार्थ है और पदार्थको निरखकर ही अपने प्रयोजनवश अणु ह्रस्व आदिकका व्यवहार होता है । परिमाण नामका कोई गुण न रहा ।

आपेक्षिक होनेसे परिमाणके गुणत्वका निराकरण—परिमाण इस कारण भी गुण नहीं है कि वह आपेक्षिक है । गुण कभी आपेक्षिक नहीं होता है । जो है सो है । कोई कभी निरख ले, पर परिमाण यह बड़ा है, यह छोटा है यह सब आपेक्षिक है, अपेक्षाओंसे उत्पन्न हुआ है । जैसे बीचकी अगुलीकी अपेक्षा अनामिका अगुली छोटी है तो यह आपेक्षिक व्यवहार हो गया । रूप सुख आदिक भी तो गुण हैं, उनमें अपेक्षा व्यवहार तो नहीं सिद्ध होता । रूप है सो है ही है, पर छोटा बड़ा होना यह तो आपेक्षिक चीज है और गुणोंमें आपेक्षिकता होती नहीं । शकाकार कहता है कि जहाँ यह प्रयोग होता कि यह नील है, यह नीलतर है, याने यह साधारण नील है, यह विशिष्ट नील है तो देखो । नील रूप है ना और रूपमें आपेक्षिकता आ गयी, जिसको हम विशिष्ट नील कहते हैं वह साधारण नीलकी अपेक्षासे ही तो विशिष्ट है, इसी तरह सुखमें भी कहा करते हैं कि यह सुख है यह सुखतर है । यह उससे ऊँचा सुख है । तो सुखमें भी आपेक्षिकता आती है । तो यह कथन तो युक्त न रहा कि गुणों में आपेक्षिकता नहीं हुआ करती सो परिमाणमें अपेक्षा है, इस कारण परिमाण गुण नहीं है । उत्तरमें कहते हैं कि नील नीलतर सुख सुखतर आदिकका जो आपेक्षिक व्यवहार है सो नील और सुखके प्रकर्ष और अप्रकर्षके कारण है । नीलसे अधिक नील बन गया तो उसकी तरतमतासे यह आपेक्षिक व्यवहार है पर गुणके कारणसे आपेक्षिक व्यवहार नहीं है, किन्तु परिमाणमें यह छोटा है यह बड़ा है यह सदा आपेक्षिक व्यवहार रहा करता है, तो आपेक्षिक (अपेक्ष जनित) व्यवहार होनेके कारण परिमाणको गुण नहीं कह सकते हो ।

आपेक्षिकता होनेसे परिमाणके गुणत्वका अभाव—विशेषज्ञादमें परिमाण को गुण कहा है । कोई वस्तु ४ फिट लम्बी है अथवा महान है आदिक जो परिमाण नजर आते हैं इनको भी गुण बताया है, लेकिन ये गुण नहीं हैं सीधी सी बात है—गुण कभी आपेक्षिक नहीं होते, जिसमें जो है सो है । दूसरा हो तब यह गुण है ऐसी अपेक्षा नहीं रहती । पुद्गलमें रूप, रस, गंध, स्पर्श हैं तो हैं वे, आत्मा में ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य, सुख आदिक गुण हैं, ठीक है, इनमें किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं रही, लेकिन अणु महान ऐसा बतानेमें अन्य द्रव्यकी अपेक्षा है । एक ऐसा वृत्तान्त है कि एक राजाने एक चार

अगुलको सीक रख दी और लोगोसे कहा कि इसको तोड़ो मत और छोटी करदो । सभी लोग बड़ी हैरानीमे आये कि यह सीक तोड़े बिना छोटी कैसे हो सकती है ? तो उनमें एक बुद्धिमान मन्त्री था, उसने भट उसी तरहकी ६ अगुलकी लम्बी सीक उसके पास लाकर रख दी और कहा—अब देखिये महाराज ! यह सीक छोटी हो गयी या नहीं ? तो सभी लोग बोल उठे हाँ, छोटी हो गई । तो छोटी—बड़ी यह अपेक्षित चीज है और जो अपेक्षित है वह गुण नहीं हो सकता । गुण तो पदार्थकी एक शाश्वत शक्ति है, उसमे अपेक्षाकी क्या वान ? इसी तरह ह्रस्व दीर्घपना भी गुण नहीं हो सकता । कोई चीज ह्रस्व है, कम लम्बी है तो वह वस्तु जैसी अपनी सस्थानमे है वस उस ही सस्थानका नाम तो ह्रस्वपना है । कोई दीर्घ स थान वाली हा तो उस हीका नाम दीर्घपन है । वस्तुके आधारविशेषसे अतिरिक्त लम्बा, कम लम्बा ये कुछ कहलाते हो तो बताओ ? जैसे यह चीज १ फुट लम्बी है वह तो वही घरी रहने दो और वह लम्बापन अलग निकालकर बता दो, या किसी तरह अनाश्रय लम्बापन दिखा दीजिये क्या आप दिखा सकेंगे ? नहीं दिखा सकते । तो यह परिमाण कोई गुण नहीं है । यदि उस लम्बेपनको, ह्रस्वपनको वस्तुके आकारसे भिन्न बताओगे वह तो भिन्न चीज है, किसी भी तरह भिन्न बताओ और तब फिर ४ ही भेद परिमाणके क्यों कहते—अणु, महान, ह्रस्व दीर्घ आदिक ? फिर तो उसमे अनेक और जोड़ दीजिये ! गोल, त्रिकोण, चौरस आदिक । तो ४ ही परिमाणके भेद हैं यह सख्या तो न बनी ! इससे सिद्ध है कि परिमाण कोई गुण नहीं है ।

तत्त्वमीमासाका प्रयोजन आत्महितके उपायका अन्वेषण—ये चर्चायें यद्यपि विस्तारमे जाकर रूखी पड़ जाती हैं किन्तु इन चर्चावोका जब मूल समझेंगे कि ये निकली क्यों हैं ? तो विदित होगा कि इनका जो मूल ध्येय है उससे आत्महितका अधिक सम्बन्ध है । ये सब चर्चायें इस बातपर निकली कि ज्ञानका विषय सामान्य-विशेषात्मक होता है । हम ज्ञानके द्वारा जो भी पदार्थ जानेंगे वह पदार्थ सामान्य-विशेषात्मक है, द्रव्यपर्यायात्मक है, भेदाभेदात्मक है । यह निरूपण तो समस्त ज्ञानो का मूल आधार है । लोग मोह मिटानेके लिए बड़े-बड़े आश्रय लेते हैं और मोह नहीं मिटता । जीवोको यदि कोई दुःख है तो केवल मोहका दुःख है, दूसरा और कोई दुःख नहीं, सभी मोहसे दुःखी है, किसीका कुछ नहीं । प्रत्येक अत्मा केवल स्वरूपसत्त्व मात्र है । किसी भी आत्माका अपने स्वरूपसे बाहर कुछ भी ता नहीं है, लेकिन जीव की दृष्टि, जीवका उपयोग बाहरकी ओर ऐसा वेगपूर्वक दौड़ा है कि इसे यह सुख भूल गई कि मैं तो केवल अपने स्वरूपमात्र हूँ इससे बाहर मेरा कहीं कुछ नहीं और, देखिये जब मेरेसे बाहर मेरा कहीं कुछ नहीं तो मेरा आनन्द, मेरी शान्ति, मेरा सुख किसी बाहरी दृष्टिके उपायसे प्राप्त हो सकता है क्या ? कभी नहीं प्राप्त हो सकता । लेकिन मोहमे इतना ज्ञान किसे घरा है ? मोही जीव तो यह मानते हैं कि मेरे पास इतना वैभव हो तो सुख मिले मेरी ऐसी कीर्ति छा जाय तो मुझे शान्ति मिले पर न उतना



वैभव मिल पाती, न उतनी नीति छा पाती। न मन चाही बात होती तो बड़ी हैरानी अनुभव करते हैं हाथ मुझे बड़ा कष्ट है। सुनने वाले लोग भी मोही हैं सो वे भी सहानुभूति प्रकट करते हैं—हाँ भाई कष्ट तो ज्यादा है। कोई ज्ञानी विवेकी हो तो वह उस मोही पुरुषकी हँसी करे। अरे कहाँ है कष्ट ? तू तो अपने स्वरूप मात्र है। न लक्ष्यती करोड पति बन सका तो इससे तेरा क्या बिगड़ गया ? तेरा धर्म तो सम्यक्त्व, ज्ञान व चरित्र है, इनमें यदि बाधा आये तो तेरा सब कुछ खो गया। बाहरमे कमी वैसी रही तो उससे क्या है ? वे तो सब तेरेमे प्रथक् हैं। तेरा तो तेरे आत्मस्वरूपसे अतिरिक्त यहाँ अन्य कुछ है नहीं लेकिन इसमें मोही जीव आ कहाँ पाते हैं ? बाहर वे डोलते हैं और व्यर्थ हैरानी सहते हैं। तो हैरानीका मूल मोह है दूसरा कुछ नहीं। जब जब हैरानी बढ रही हो तब तब आँखें मीचकर दृष्टि बन्द करके भीतर ही भीतर अपने आपको निरखलो कि मैं यह हूँ मेरी दुनिया इतनी है, मेरेमे मेरा परिणामन होता है, बस यही मेरा सर्वस्व है, यही मेरी प्रक्रिया है। इससे बाहर तो हमारा कुछ है ही नहीं। लोग तो इस मेरेका परिचय कर भी नहीं रहे हैं, हैरानी क्या ? बड़े बड़े पुरुष एक सेकेण्डमे ही ६ खण्डके वैभवको छोड़ देते हैं। ज्ञानी पुरुषोंने अरबोंके साम्राज्यको एक साथ छोड़ दिया और तुम्हारा कुछ धन गिर गया, या किसी तरह कम हो गया तो तुम्हारा उन ज्ञानी पुरुषोंसे अधिक टोटा पड़ गया क्या ? यो समझनो। और, जिन्होंने अरबोंका साम्राज्य छोड़ा उन्होंने सब कुछ पाया। जो पानेकी चीज थी सो पायी, जो न पानेकी चीज थी उससे मोह छोड़ा, यह अन्तर आया। और, यहाँ मोही जगतमें जो पानेकी चीज है उसकी सुध ही नहीं और जो न पानेकी चीज है वही उपयोगमें रात दिन बस रहा है। उससे बात क्या हुई ? वासना बिगड़ रही है, मलिन हो रहे हैं, दुःखी हो रहे हैं। तो जिस मोहसे हम दुःखी हुआ करते हैं उस मोहके भेटने का उपाय क्या है? इसपर तो दृष्टि दो।

दृढ यथार्थ वैराग्यकी नीव मौलिक गिज्ञान—ऊपरी बातोंसे काम न चलेगा। यह दुनिया ईश्वरका वर्गोपा है, तुम्हारा इसमे क्या रखा है ? मोह न करो, इन गप्पोसे काम न चलेगा। या किसीको मरा हुआ देखकर यह कह उठना कि अरे, यहाँ किसीका कुछ नहीं है, जीव अकेला आता है, अकेला जाता है, न साथमे कुछ लाता है, न साथ कुछ ले जाता है, सब कुछ यहींका यहीं पड़ा रह जाता है। इन गप्पोसे भी काम न चलेगा, किन्तु जब एक-एक पदार्थका, अणु-अणुका, प्रत्येक आत्माका यह स्वरूप देखेंगे कि प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने स्वरूपमे रह रहा है, मरो जियो, इसकी कुछ बात नहीं है। जी रहे हैं वहाँ भी दुःख, मर कर गए वहाँ भी दुःख, दिखता सब जगह यही है कि प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने स्वरूपमें ही है। किसी पदार्थ का किसी अन्यमें कुछ गया नहीं है। यह बात सब ही तो देखेंगे जब पदार्थका स्वरूप भी दृष्टिमें हो। उसीका यह सब प्रसङ्ग है कि प्रत्येक पदार्थ सामान्यविशेषात्मक होता है। कुछ धर्म, गुण तो ऐसे हैं जो परस्पर एक दूसरेसे मिलते-जुलते हैं। तो जो पर-

स्पर एक दूसरेसे मिलते-जुलते हैं उन धर्मोंके कारण अथक्रिया नहीं होती, काम नहीं होता । जो गुण दूसरेसे मिलते-जुलते नहीं, अपनी ही अपनी व्यक्तिमें रह रहे हैं ऐसे असाधारण गुणसे अर्थक्रिया होती है, लेकिन उन असाधारण गुणोंकी रक्षा साधारण गुणोंमें हो रही है । आत्मामें ज्ञान गुण है, असाधारण गुण है, अन्य पदार्थोंमें नहीं पाये जाते । लेकिन ज्ञान है यह तो मान ले वो और ज्ञान अस्तित्वसहित है । ज्ञान अपने स्वरूपसे है, परस्वरूपसे नहीं, ज्ञान रितर परिणामता रहता है । ज्ञान अपनेमें ही परिणामता दूसरेमें नहीं परिणामता ऐसी साधारण बातें यदि असाधारण गुण वाले अर्थमें न जुटो हो तो बस असाधारण गुणसे ही क्या काम चलेगा ? तो वो पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होते हैं । इसी दृष्टिसे हमारा मोह दूर होगा जबसे मोह दूर होने की प्रक्रिया यही है । पदार्थोंका स्वरूप यथाय जाने बिना जो वैराग्य, त्याग, व्रत आदिक हैं वे सब भावुकताके फल हैं । दिल भर आया तो वैराग्य हो गया । वह मूलसे ज्ञान पूर्वक वैराग्य नहीं है । मौलिक वैराग्य जिसके होता है कर्मोदयवश कभी वह फिसल भी जाता है लेकिन उसका फिमलोव लम्बा नहीं हो सकता । वह तुरन्त चैन जाता है, वह भावुकताका वैराग्य नहीं है । भावुकताके वैराग्य वाले कभी अपने वैराग्य प्रदर्शन में या व्रत नियम आदिके साधनमें बहुत तेज भी कदम बढालें किन्तु भीतर उन्हें आत्मीय विबुद्ध निर्दोष आनन्दकी प्राप्ति नहीं होती । तो हित है वैराग्यमें और वैराग्य का मूल है सम्यग्ज्ञान और सम्यग्ज्ञान वही है जहाँ वस्तुका मौलिक अन्तःपरिचय प्राप्त हो जाय । तो वो सामान्यविशेषात्मक पदार्थके परिचयकी बात चल रही है ।

भेदाभेदविपर्ययसे मूल प्रयोजनमें बाधा—तो दार्शनिक अपने अपने विचारके जुदे-जुदे हुमा करते हैं । विशेषवादी दार्शनिकने यह बात रखी कि सामान्य-विशेष स्वयं जब पदार्थ है तो पदार्थको सामान्यविशेषात्मक कहना कैसे युक्त है ? वह सामान्यविशेष द्रव्य गुण कर्म वाले पिण्डमें लगा करता है । ये द्रव्य गुण कर्म भी जुदे जुदे पदार्थ हैं । देख लीजिए ! चीज एक है उस एक ही चीजको ५ खण्डोंमें बाँट देना यह बुद्धि भेदका कितना जबरदस्त एकान्त है । इस विशेषवादकी झलक कभी कभी वैज्ञानिकोंमें भी आ जाती है । वे अपने प्रयोगमें शक्तिको पिण्डसे जुदा निरखते हैं और यह सुघ भूल जाते हैं कि शक्ति अनाश्रित कैसे होती है ? निरपेक्ष स्वतन्त्र शक्ति माना है और शक्ति शक्तियोंका योग करते हैं और उसपर प्रयोग करते हैं, किन्तु शक्ति शक्ति मानको छोड़कर अन्यत्र कहीं भी नहीं रह सकती । एक ही पदार्थमें शक्तिको जुदी निरखना, उसकी परिणति परिणामन कर्म क्रियाको जुदी निरखना, और उसमें सामान्य धर्म नजर आना उसे जुदा करना । उस ही एकमें विशेषत्व भी दृष्टिमाना, उसे जुदा करना और जुदा हुए ही बने रहे तो कुछ बात ही न कर सकेंगे, कुछ उत्तर ही न दे सकेंगे सो जुदे भी मान लेना और समवाय सम्बन्धसे उनकी एकमेक कर देना यह तो बाँटोको तोलनेकी तरह है । जैसे बाघक लोग किसी तराजूके पलडेपर बाँटसे बाँट तोलते हैं, एक पलड़ा नीचे जाता, दूसरा ऊपर आता, फिर ऊपर वाला पलड़ा नीचे

जाता यो वासकीया यह मेव एव मयाविनाश भवति है, ऐसे ही दासविनाश का यह भी एव मयाविनाश है, चाहे कि उसे लिए मरणा, जिस तरह ब्रह्मा के साथे मोक्ष करके केवल एक मयाविनाश का साधारण बस्तु स्वयं के निष्काम में ब्रह्मा इष्टमं ही बिना मोक्ष या रहा है उन दासविनाशों निवृत्तताओं पर्याय जगत् ही है विद्वत्प्राप्त में द्वायम गुणगुण प्रदाय है । तब द्वायम मन्त्र है एव ही गुण भी मन्त्र है । उन गुणोंमें मन्त्र, रस, गंध रस, मन्त्रा विभाग इन ५ गुणोंका समूह ही गुण, सब ७ ही गुण है पृथक् गुण, उसकी पर्याय शब्दा ।

महात्मा द्वारा गुणस्वभावगत गुण पदार्थोंकी निम्नलिखित वस्तुतः कहना है कि पृथक् नामका गुण एक स्वयं ही मयाविनाश गुण है । पृथक्त्व कहने है अलग रहना । इस निम्नलिखित यह पुनः प्रवक्तृ है । है ना के दोनो अलग-अलग ? तो ऐसे द्वायमे जा अलग भी ही, वही पुनः प्रवक्तृ निम्नलिखित ही मन्त्र भी न रमो ही सब भी मन्त्र निम्नलिखित मन्त्र गुणोंकी यज्ञहोम द्वायम वा मन्त्र विना मन्त्रकी वही मन्त्र प्रवक्तृ है, द्वायम मन्त्र प्रवक्तृ है मन्त्र विभाग किया जाय जिस गुणके कारण, जो अलग-अलग वस्तुतः कारण मन्त्र मन्त्र गुणका नाम पृथक्त्व गुण है । कोई यह वक्तृ कि निम्नलिखित पुनः प्रवक्तृ है तो यह अलग-अलग निम्नलिखित चीज है, पुनः प्रवक्तृ चीज है । पुनः प्रवक्तृ निम्नलिखित ही मन्त्र । अलग-अलग नामका गुण एक है प्रवक्तृ, मो यात नहीं । निम्नलिखित पुनः प्रवक्तृ मन्त्र ही ना एव गुण है कि मन्त्र निम्नलिखित जब ह्म ज्ञान करते हैं तो द्वायमे यह प्रवक्तृ है, मन्त्र यह ज्ञान ही जाता है ? नहीं होता । पुनः प्रवक्तृ ह्म जब ज्ञान करने है तो यह पुनः प्रवक्तृ निम्नलिखित अलग है, मन्त्र यह ज्ञान ही जाता ? नहीं होता । कभी इन दासों ही जाता तो दोनो ज्ञान रहने है वही भी दास ज्ञानसे यह द्वायमे प्रवक्तृ है मन्त्र ही जाता जाता तो यह द्वायमे अलग है वही वक्तृ प्रवक्तृ है ऐसा जो ज्ञान होता है यह द्वायम ज्ञान विनक्षण ज्ञान है, उन दो वस्तुओंके ज्ञानसे विनक्षण ज्ञान है जिससे द्वारा पृथक्त्व नामका गुण ग्रहण किया गया है गुण आदिककी तरह । जैसे आत्मामे सुप्त है, ज्ञान है, अथवा चीजें हैं गुण गुण अलग है ना । ज्ञानमे और ज्ञान पायी जाती, गुणमे अथवा ज्ञान पायी जाती । तो यो पृथक्त्व नामका गुण एक अलग स्वतन्त्र है ।

पृथक्त्व गुणके समवायसे पदार्थोंका पार्थक्य माननेकी अमिद्धि- अब उक्त दासके समाधानमें कहने हैं कि य मन्त्र वाते अपने घरकी मा यताये हैं । वस्तुतः पृथक्त्व नामका गुण घट पट आदिमें, पुस्तक पिछी आदिकमें भिन्न नहीं है । यह अनुमान करना कि पृथक्त्व गुण घट पट आदिकमें भिन्न है, क्योंकि घट आदिकके ज्ञानसे विनक्षण ज्ञान द्वारा पृथक्त्व ग्राह्य होता है वह कथन मात्र है । तुम्हारा हेतु प्रसिद्ध है । अरे ये सब पदार्थ अपने अपने कारणसे उत्पन्न हुए हैं और इसी कारणसे एक दूसरेसे स्वयं सहज अलग हैं । तो अपने तुरन्त उत्पन्न हुए और एक दूसरेसे सहज ही

अलग रह रहे पदार्थोंको छोड़कर अन्य पृथक्त्व कोई प्रत्यक्षमे प्रतिभासमान नहीं होता अपने-अपने स्वरूपमे ये सारे पदार्थ हैं इस तरह तो प्रत्यक्षमे जाना जाता है, और जब अपने-अपने स्वरूपमे है तो उसका अर्थ यह हुआ कि दूसरेके स्वरूपमे नहीं है, इसीके मायने पृथक्त्व है। कुछ भी बात कही जाय वह अपने विरोध सहित होती है। कुछ भी वस्तु हो कोई धम हो, कोई भी बात कही जाय उसका प्रतिपक्ष जरूर है। अगर उसका प्रतिपक्ष न हो तो जो बात कही उसमे भी बल न रहेगा। जैसे कोई कहता कि हमारी बात बिल्कुल सच है तो इसका अर्थ है कि हमारा बात जरा भी गलत नहीं है। ये दोनों बातें उसमे मिली हुई हैं कि नहीं ? मिली हैं। जहाँ कुछ कहा उस-विरोधी "नहीं है" यह उसमे जुड़ा हुआ है। तब दो बातोंके बिना तो गुजारा चलता ही नहीं, व्यवहार चलता ही नहीं। चाहे उसका हम प्रयोग करें या न करे मगर दो बातें प्रत्येक बातमे घसी हुई हैं। तो जहाँ यह कहा गया कि ये प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे ही है तो इसका ही अर्थ यह निकला कि कोई पदार्थ दूसरे पदार्थके स्वरूपसे नहीं है। यह बात उस ही वस्तुमे पड़ी हुई है। यह पुस्तक अपने स्वरूपसे है। जो इसमें रूप रंग आदि है वह सब अपने स्वरूपसे है। यह 'है पना' पुस्तकमे है कि नहीं ? है। और, इसका ही दूसरा अर्थ यह निकला कि यह पुस्तक परके स्वरूपसे नहीं है। तो यह 'न पना' भी इस पुस्तकमे है कि नहीं ? वह भी है। तब पृथक्त्व नामका गुण अलग क्या रहा जो पदार्थसे अलग बताया जाय ? तो आपका हेतु असिद्ध हो गया। अपने ही हेतु घोमे उत्पन्न हुए एक दूसरे पदार्थसे स्वयं ही व्यावृत्त याने जुड़े रहने वाले पदार्थोंको छोड़कर अन्य कोई पृथक्त्व प्रत्यक्षमे प्रतिभासमान नहीं होता। और, जब पदार्थसे जुड़ा कोई पृथक्त्व प्रत्यक्षमे प्रतिभासमान नहीं हो रहा तो इस ही कारण पृथक्त्व गुण का सत्त्व पृथक्त्व नामका कोई गुण नहीं है, क्योंकि गुण होते तो वे गुण उपलब्धिमे आ सकत थे और आ नहीं सके इस कारण असत् हैं।

पृथक्त्व गुणके कारण पदार्थोंका पार्थक्य माननेमे द्वितीय दोष—पृथक्त्व गुणसे पदार्थोंका पार्थक्य माननेपर दूसरा दोष यह है कि गुण किसे कहते हैं ? द्रव्याश्रया निर्गुण गुण। जो द्रव्यके आश्रय हो और स्वयं गुण शून्य हो उसको गुण कहते हैं। तो पृथक्त्व नामक तुमने गुण माना और ऐसा ज्ञान देखा जाना रूपादिक गुणोमे भी देखो रूपासे रस पृथक् है। और है भी पृथक् अगर स्वरूप देखो तो रूपाका स्वरूप और है, रसका स्वरूप और है। यदि रूपा और रस पृथक् न होते तो रसकी माँग करने वाले पुरुषको केवल उस वस्तुका रूप दिखा दो तो क्या वह तृप्त हो जायगा तृप्त तो नहीं हो सकता। तो रूपासे रस पृथक् है यह भी तो ज्ञान होता है और रूपा रस हैं गुण उन गुणोमे पृथक् गुण और लगा बैठे तो गुणोमे गुण तो नहीं रहा करते लेकिन यहाँ गुणोमे गुण हो गए। जैसे कहते हैं कि पिछोसे पुस्तक अलग है इसी तरह यह भी तो कहते हैं कि पुस्तकके रूपसे पुस्तककी गंध अलग है। गंध तो घ्राणसे जानी जायगी और रूप चक्षु इन्द्रियसे जाना जायगा। तो गुणोमें भी पृथक्त्वनेकी बात चलती

हे ज्ञान होता है, तो उससे सिद्ध है कि पृथक्त्व नामका कोई गुण नहीं है। अपने अपने स्वरूपसे जैसे गुण हैं उन्हें समझ लिया, वे परस्पर दूसरे स्वरूपसे भिन्न हैं ही। पदार्थमें भी जब पृथक्त्वकी बात जानमें आती है तो वहाँ भी यह आया कि पदार्थ अपने-अपने स्वरूपसे हैं लेकिन स्वयं ही दूसरेसे भिन्न हैं। उनका ज्ञान कर लिया। अन्यथा, रूपादिक गुणमें जो पृथक्त्वका ज्ञान होता है तो वहाँ यह दोष आ गया कि गुणमें देखो गुण रहने लगा, पर, गुणोंमें गुण तो रहा नहीं करते। गुणोंमें गुण रहने लगे तब तो न द्रव्यकी सिद्धि हागी, न गुणकी। किसी भी पदार्थका ज्ञान गुणके कारण होता है। अब जिन गुणोंके कारण पदार्थका ज्ञान होगा उन गुणोंका भी तो ज्ञान होना चाहिए। उन गुणोंका स्वयं ज्ञान मानोग नहीं। और, गुणोंसे उन गुणोंका ज्ञान होगा तो उनका भी ज्ञान और, गुणोंसे, उनका भी ज्ञान और गुणोंसे। तब तो गुणों गुणोंके ही ज्ञानमें जिन्दगी बिता डाली जायगी प्रस्तुत पदार्थका ज्ञान ही ही नहीं सकता यह भी नहीं कह सकते कि पदार्थोंमें यह इससे पृथक् है, ऐसा पृथक्त्वका ज्ञान तो मुख्य है। और, गुणोंमें यह गुण इस गुणसे पृथक् है उसमें पृथक्त्व गुण औपचारिक है, यह भी नहीं कह सकने क्योंकि जैसे निर्वाच पृथक्त्व हमें द्रव्य-द्रव्यमें जच रहा ऐसे ही गुण गुणोंमें जच रहा। तो जैसा ज्ञान तुम्हारे मुख्य पृथक्त्वमें हो रहा वैसा ही ज्ञान जहाँ तुम गुण पृथक् कह रहे वहाँ भी हो रहा। और, देखिये-ज्ञानके समान ज्ञानको भी अगर औपचारिक कह दिया जाय तो कोई बदलकर यह भी कह सकता कि यह मुख्य ज्ञान औपचारिक है। गुणोंमें जो पृथक्त्वका ज्ञान हो रहा वह सही है और यहाँ का ज्ञान औपचारिक है यह भी कहा जा सकता है।

पदार्थोंसे पृथक्त्व गुणकी भिन्नता व अभिन्नता दोनों विकल्पोंमें अव्यवस्था—स्वरूप जो स्वयं जुड़े हैं यह बात सगत नहीं बैठती। जैसे यही बात लावो कि यह पुस्तक पिछ्छेसे भिन्न है ऐसा ज्ञान कराने वाला गुण है पृथक्त्व तो यह पृथक्त्व तो यह पृथक्त्व गुण पुस्तक पिछ्छेसे भिन्न है या मिला हुआ है? इन दो ही बातोंका उत्तर दे दीजिये ! यह पृथक्त्व गुण जिससे ज्ञान रहे हैं कि पुस्तक और पिछ्छी न्यार-न्यारे हैं, यह यदि इन दोनों वस्तुओंसे भिन्न हैं तो फिर यह पृथक्त्व गुण इसमें कुछ काम ही नहीं कर सकता, इसका अभाव ही नहीं बना सकते क्योंकि यह भिन्न है, भिन्नका क्या मतलब ? दुनियामें जैसे अनेक पदार्थ पड़े हुए हैं वहाँ यह काम तो नहीं हो रहा ? तो देखो पृथक्त्वसे इन पदार्थोंके पृथक्त्वका ज्ञान नहीं किया जायकता यदि कहो कि पृथक्त्व, इन दोनों ही पदार्थोंमें भिन्न हैं तो इसके मायने यह हुआ कि ये पदार्थ स्वरूपतः हो एक दूसरेसे पृथक् हैं। पृथक्त्व गुण कुछ भिन्न नहीं रहा। जो जो परस्पर एक दूसरेसे भिन्न रूपसे रहते हैं अपने आप भिन्न। उन्हें अपनेसे भिन्न किसी पृथक्त्व गुणका आधार न चाहिए। चीज है जो है सो है। इसीके मायने है एक दूसरेसे न्यारा होना। जैसे रूप रस आदिक गुण हैं वे परस्पर एक दूसरेसे भिन्न हैं तो उनका अपनेसे अतिरिक्त किसी पृथक्त्व गुणका आधार न चाहिए। ये वैशेषिक

रूप, रस, गन्ध, स्पर्शको स्वयं ही एक दूसरेमें जुड़े स्वरूप वाला मानते हैं, पृथक्त्व गुण के कारण उन्हें जुदा नहीं मानते, क्योंकि पृथक्त्व गुणके कारण रूप रस आदिकको जुड़े-जुड़े मान लें तो गुणोंमें गुण आ गए यह दोष आयागा । तो गुणोंमें तो ये पृथक्-पना स्वयं मानते हैं और पदार्थोंमें पृथक्पना पृथक्त्व गुणके कारण मानते हैं । तो जैसे अपने-अपने स्वरूपसे रहने वाले गुणोंमें पृथक्पना स्वयं है इसी तरह अपने अपने स्वरूपसे रहने वाले पदार्थोंमें पृथक्पना स्वयं है । इसलिए पृथक्त्व नामका गुण कोई अलग चीज नहीं है ।

स्वरूपतः सिद्ध पार्थक्यके अवगमका आत्महितमें विशिष्ट सहयोग—  
भेद विज्ञान उत्पन्न करनेके लिए पृथक्त्वका ज्ञान करना ही होगा, इसमें कोई सदेह नहीं, पर पदार्थमें पदार्थोंके स्वरूपको ही निरखकर पृथक्त्वका ज्ञान करते तो इससे कुछ प्रेरणा मिलती, प्रगति होती । लेकिन करनेका काम तो कुछ किया नहीं, और इस उधेड़ बुनने आ गए कि ये पदार्थ जो अलग-अलग हैं सो ये किसी पृथक्त्व गुणके कारण हैं । स्वयं जच रहे हैं । पदार्थ अपने-अपने स्वरूपमें हैं इस कारण एक दूसरे से अलग हैं । अब उनका स्वरूप जान लें और स्वरूप ज्ञानके प्रतापसे उनमें परस्परका अनगाव भी जान लें । काम बन गया । जिनको आत्महितकी वाञ्छा है वे वस्तुका ज्ञान इस पद्धतिसे करेंगे कि जिसमें आत्महितकी बात नजर आती रहे और जिनको केवल लोकमें अपना पाण्डित्य जाहिर करने की अभिलाषा है वे वस्तुस्वरूपको इस पद्धतिसे जानेंगे कि जिसमें कुछ ऐसी बात समझमें आये कि यह तो हमने कभी सुना न था । कुछ अचरज जैसी बात लगेगी । उस ढंगकी पद्धति होती है पाण्डित्य प्रदर्शित को पर आत्महितकी दृष्टिमें तो सीधा साक्ष्यमें पदार्थोंको जानने की बात है । जो पदार्थ सक्षिप्त है ही, पदार्थ विस्त्रित नहीं है पदार्थका विस्तार तो हम अपनी लायक समझ बनानेके लिए किया करते हैं । पदार्थ विस्त्रित नहीं है । जैसे कहते हैं कि पदार्थके गुण अनन्त हैं पदार्थकी महिमा अपरम्पार है॥ यह एक जब विस्तारमें चले, पाण्डित्यमें चलें वहाँ कि बात है और आत्महितकी दृष्टिसे पदार्थ सुगम है पदार्थ एकत्वको लिए हुए है, पदार्थ अनि सक्षिप्त है । और इन पदार्थोंका प्रयोजनिक रहस्य जानना यह बहुत सुगम है । कोई कठिन नहीं है । जब हम आत्मदृष्टिके पथसे चलकर वस्तुका परिचय पाते हैं तो कुछ भी वर्णन किया जाय उसमें भेदविज्ञानकी बात स्वरूपसे अस्ति, पर-रूपसे नास्ति, इस पद्धतिका अनुसरण होना है, और पदार्थ है भी स्वरूपमात्र इसलिए सक्षिप्त है । ऐसे सक्षिप्त सुगम स्वरूपमात्र पदार्थके जाननेमें कुछ भी कठिनाई नहीं है । जब चित्तमें घर बसा हो, दूकान बनी हो, बाल बच्चे बसे हो, वैभव बढ़ानेकी बात बसी हो, लोकमें यश चाहनेकी बात बनी है, ऐसी बातें जहाँ बसी हो वहाँ पदार्थका सक्षिप्त स्वरूप, जो एक नजरमें पूरा एकत्व आ सकता है वह उन विकल्पो वाले उप-योगगमें कैसे समा सकता है ? तो पदार्थ अपने स्वरूपसे है और इसी कारण एक पदार्थ दूसरे पदार्थसे अलग है । उनको अलग करनेके लिए पृथक्त्व नामका कोई गुण

अलग हो और उसके कारण ये अलग किए जाते हो मो बात नहीं है ।

असाधारण धर्मसे ही पृथक्त्वका ज्ञान हो जानेसे पृथक्त्व गुण पदार्थ की असिद्धि—जब कि अपने-अपने पदार्थमें अलग पृथक्त्वक असाधारण घट पट आदिक पदार्थ देखे जाते हैं याने इन पदार्थोंसे भिन्न पृथक्त्व नामका कोई गुण या किसी भिन्न पृथक्त्व नामके गुणके आधारमें ये घट पट नहीं देखे जाते इससे सिद्ध है कि भिन्न भिन्न स्वभाव रूपसे उत्पन्न हुए पदार्थ ही पृथक् इस ज्ञानके विषयभूत हैं । तब अलगसे पृथक्त्व नामक गुणकी कल्पना करना व्यर्थ है । प्रथक्त्व ज्ञानका भी होना असाधारण धर्मसे ही माना गया है । कोई यह दावा न करे, मनमें न सोचे कि वस्तुसे भिन्न जब पृथक्त्व नामका कोई गुण नहीं है तो यह प्रथक् है, यह प्रथक् है\* ऐसे ज्ञानकी उत्पत्ति कैसे होगी ? प्रथक् है यह ऐसे ज्ञानकी उत्पत्ति असाधारण धर्मसे ही होगी । जो पदार्थ जिस स्वरूपमें रहता है अर्थात् पदार्थका अपने आपके स्वरूप मात्रमें रहनेका नाश है असाधारण धर्म । याने वस्तुका जो चतुष्टय स्वरूप है वही उसका असाधारण धर्म है, तो देखिये ! जब एक वस्तु अन्य वस्तुसे भिन्न देखी जाती है तो जानने वाला उस समय यो जानता है कि यह एक प्रथक् है, विवक्ति है । अन्य सबसे जुदा है । और जब दो पदार्थ अन्य पदार्थोंसे विलक्षण एक धर्मके सम्बन्धसे भिन्न-भिन्न देखे जाते हैं तो जानने वाला यो मानता है कि दो प्रथक् हैं और जब एक देश रूपसे, एक कालके रूपसे, किसी एकपनेसे तो जानने वाला यो मानता है कि ये सब इससे प्रथक् हैं । तो ये ज्ञेयभूत विषयपर आधारित हैं कि जानने वाला प्रथक्त्वका ज्ञान करले । वेखो ना एक पुद्गल द्रव्यमें रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिक गुण हैं तो द्रव्यका स्वरूप तो अभेद है गुणका स्वरूप भेद है तब द्रव्यसे गुण पृथक् हुए ना ? स्वरूप सख्या आदिकको अपेक्षा से । तो वहाँ भी यह व्यवहार चलता है कि रूपादिक गुण द्रव्यसे पृथक् हैं, तो प्रथक् हैं, प्रथक् हैं इस प्रकारक ज्ञान असाधारण धर्मसे हो जाता है । इस प्रकार पृथक्त्व नामका गुण कभी सिद्ध नहीं होता ।

शकाकार द्वारा सयोग और विभाग नामक गुण पदार्थके सद्भावकी सिद्धि—अब शकाकार कहता है कि सयोग और विभाग नामके दो गुण माने बिना काम चल ही न सकेगा जिन चीजोंकी प्राप्ति थी है उन अप्राप्त चीजोंकी प्राप्ति हो गयी सो सयोग हो गया । न था और आ गया, इसीका नाम सयोग है । और, प्राप्ति पूर्वक अप्राप्ति होनेका नाम विभाग है । पहिले निष्कटमें ये सयोगमें थे अब उनकी प्राप्ति न रही, जुदे हो गए, यही विभाग हुआ । और ये दोनों गुण सयोग और विभाग पदार्थ में संयुक्त और विभक्त ज्ञानके कारण होते हैं । वह चौकी पुस्तक संयुक्त है । इस ज्ञान का कारण हुआ सयोग गुण और इस चौकीसे दूरी विभक्त है इस ज्ञानका कारण हुआ विभाग गुण तो देखो ना । सयोग और विभाग नामके गुण सुदृढ़ वास्तविक और उन गुणोंके कारण संयुक्त ज्ञान, विभक्तज्ञान ये बराबर चलते रहते हैं । याने संयुक्त

पदार्थका ज्ञान और विभक्त पदार्थका ज्ञान सयोग और विभाग गुणके कारण होता है ।

सयोग व विभाग गुणके स्वरूपकी असिद्धि—अब उक्त शकाका समाधान करते हैं कि सयोग तो कोई चीज ही नहीं है, पदार्थ हैं और वे भिन्न-भिन्न पदार्थ निकट आ गए इस हीका नाम सयोग रख दिया जाता है । कोई सयोग नामक गुण वास्तविक हो, जिसकी अर्थ क्रिया हो, जिसमें सत्त्व हो ऐसा कोई गुण नहीं है । और सयोग नामक कोई गुण न रहा तो यो कहना कि प्राप्ति पूर्वक जो अप्राप्ति है उसका नाम विभाग है याने प्राप्ति हुआ सयोग और सयोग होकर फिर सयोग न रहे वे जुड़े जुड़े हो जायें इसका नाम विभाग है यह भी असिद्ध है । देखो । जब जब सयोगका ज्ञान होता है कि ये दो पदार्थ सयुक्त हैं तो वहाँ हुआ क्या कि वे दोनों पदार्थ पहिले सान्तररूप थे याने उनकी अवस्थितिमें अन्तर था । एक पदार्थ एक देशमें और दूसरा पदार्थ दूसरे देशमें था तो पहिले उनमें सान्तर रूपता थी । मानने अन्तरसे रह रहे थे । अब हुआ क्या कि सान्तर रूपताका परित्याग हुआ । सो सान्तर रूपताके परित्यागसे निरन्तर रूपतासे अब वस्तु उत्पन्न हो गयी । तो यही तो अर्थ हुआ कि सान्तर रूपता का त्याग करके निरन्तर रूपतामें आना अर्थात् जहाँ अन्तर न रहे ऐसे प्रदेशमें अवस्थित हो जाना, यही सयुक्त ज्ञानका विषयभूत है । उस वस्तुको छोड़कर अन्य और कोई सयोग नहीं है, जो सयोगके या सयुक्तके ज्ञानका विषयभूत बन सके । जो पदार्थ अविच्छिन्न उत्पत्ति वाला है अर्थात् अन्तर सहित नहीं, किन्तु निरन्तर निकटमें अवस्थिति वाला है सो वही वस्तु निरन्तर ज्ञानका विषय होता है अर्थात् ये दोनों पदार्थ अन्तर रहित ठहरे हुए हैं । इसीका नाम तो सयुक्त है । तो यो सयुक्त ज्ञानको कहो अथवा निरन्तरताके ज्ञानको कहो, विषयभूत पदार्थ वही पदार्थ है जो निरन्तर रूपसे अविच्छिन्न रूपसे अतिनिकट रूपसे अवस्थित है । जैसे कि दो पुरुषोंके दो घर निरन्तर से उपरचित हैं अर्थात् घरसे घर मिला हुआ है, उसमें अन्तर नहीं पडा है । तो ये दो मकान सयुक्त हैं, पास पास टसे हुए बने हुए हैं । ऐसे ज्ञानका विषयभूत हुआ क्या कि अन्तर रहित उन मकानोंकी अवस्थिति वे स्वयं मकान जो अन्तररहित होकर बने हुए हैं सो ही सयुक्त ज्ञानके विषयभूत हैं, न कि सयोग है वहाँ सयुक्त ज्ञानका विषयभूत ।

सयोग गुणके अभावका एक और प्रमाण—अब और भी सुनिये । अन्तर रहित रचे गए मकानमें जो सयुक्तपनेका ज्ञान हो रहा है उसका कारण सयोग क्यों नहीं है कि सयोग गुण है और मकान भी गुण है, मकान विशेषवादमें अवयवी द्रव्य नहीं माना गया है, अवयवी द्रव्य तो एक एक ईंट है, अब उन अनेक ईंटोंका जो सयोग बना है अथवा काठ लोहा आदिक विजातीय पदार्थोंका जो सयोग बना है उसको कहते हैं महल । तो महल हुआ सयोग गुणरूप और सयोगमें सयोग बताना, महलमें



सयोग बताना यह तो गुणमे गुणका बताना हुआ । गुणोंमें गुण रहा नहीं करते, क्योंकि 'निर्गुणा गुणा' गुण सब गुणरहित ही हुआ करते हैं अर्थात् गुणोंमें अन्य गुण नहीं समाता । ता सयोगात्मक होनेसे वे महल गुणरूप हुए और उनमे सयोगगुण बताया जा रहा तो यह गुणोंमें ही गुण कहा जा रहा, सो अभीष्ट बात है ।

विभाग गुणकी असिद्धिका निरूपण - सयोग गुणकी असिद्धिकी तरह विभागकी भी बात सुनो ! विच्छिन्न उत्पन्न अथवा अन्तरसहित ठहरे हुए पदार्थको छोड़कर अन्य और कोई विभाग नहीं है और अन्तर सहित अवस्थित पदार्थ ही विभक्त ज्ञानके विषयभूत हैं । उन भान्तर उत्पन्न पदार्थोंको छोड़कर विभाग नामक कोई अन्य चीज नहीं है जो विभक्तत्व प्रत्ययका विषयभूत बने । जैसे हिमालय और विन्ध्याचल, ये दोनों विभक्त हैं ना ! हिमालय कही है, विन्ध्याचल कही है । तो हिमालय विन्ध्याचल ये जुड़े हैं, विभक्त हैं, ऐसा जो ज्ञान हुआ उस ज्ञानका विषयभूत क्या पड़ा ? वे ही हिमालय और विन्ध्याचल । उनमें तो विभागका लक्षण तक भी नहीं जाता । विभागका लक्षण यह किया गया है विशेषवादमें कि प्राप्ति पूर्वक अप्राप्ति होना । पहिले तो सग हुआ और फिर उनसे अलग हो जाना इसका नाम है विभाग । तो विन्ध्याचल और हिमालयका सयोग कब था ? इन दोनोंमें प्राप्ति कभी न थी और प्राप्ति पूर्वक पूर्वक अप्राप्तिको विभाग कहते हो तो विभागका लक्षण भी विन्ध्याचल और हिमालय में नहीं गया और फिर खी विभक्तपनेका ज्ञान हो ही रहा है, इससे सिद्ध है कि विभाग नामका कोई गुण विभक्तत्व प्रत्ययका विषय नहीं है किन्तु अन्तररूपसे अवस्थित वे ही सब पदार्थ विभक्तत्व ज्ञानके विषय होते हैं ।

अनुमान प्रमाणसे भी सयोग विभाग नामके गुण पदार्थोंकी असिद्धि- और भी सुनो ! अनुमानके रूपसे जो सयुक्त आकारकी बुद्धि होती है वह विशेषवाद कल्पित सयोगका माश्रय न करने वाले वस्तुविशेष मात्रसे ही होती है । जैसे यह बुद्धि हुई कि ये दो सयुक्त महल हैं, तो उन सयुक्त महलोपे सयुक्ताकार रूपसे ज्ञान हुआ । ये सयुक्त महल, तो वह बुद्धि उन महल वस्तुवोंके कारणसे ही हो गयी । उन महलोंमें कोई सयोग पड़ा हो और सयोग रूप महलोंमे सयुक्ताकार बुद्धि हुई हो सो बात नहीं अथवा कोई पुरुष कानोंमें कुण्डल पहिले है तो उसे कहीं कुण्डली पुरुष, कुण्डल वाला पुरुष तो इस प्रकारकी जो सयुक्ताकार बुद्धि हुई है सो कानों-और कुण्डलकी निरंतरता होनेसे हुई है । कही सयोग नामक गुणके कारण हुई हो सो बात नहीं । अथवा दूसरा प्रयोग सुनो ! अनेक वस्तुवोंका सम्बन्ध होनेपर जो बुद्धि उत्पन्न होती है वह विशेषवाद कल्पित सयोग रहित अनेक वस्तु विशेषमात्रमे ही होती है अर्थात् जहाँ अनेक वस्तुवों का सन्निपात हुआ उससे ही यह साध्यवहारिक बुद्धि हुई और वहाँ ज्ञान हुआ कि ये सब पदार्थ सयोगसे रहित हैं ।

गुणपदार्थोंकी असिद्धिका एक और कथन जैसे अन्तररहित अवस्थित अनेक सूतोंके विषयमे होने वाली जो बुद्धि है यह पट है, यह सयुक्त है, इस तरहकी जो बुद्धि है वह देखो ना ! सयोगगुण विकल उन अनेक तत्त्वोंके निरन्तर रहनेसे हो रही है, यही घात सभी सयुक्त प्रत्ययोंमे घटा लेना चाहिए । तो जैसे सयुक्तकार बुद्धि सयोग गुण रहित उन ही वस्तुके विशेषमात्रसे ही हो जाती है इसी प्रकार विभाग रूपकी बुद्धि विभाग गुणरहित पदार्थ मात्रके कारणसे हो जाती है । जैसे बहुत सी गायें हैं और उनमे ऐसी विभक्त बुद्धि बने कि इस गायसे यह गाय अलग है । विल्कुल साफ विलक्षण जजती है तो हुआ क्या, उस विभक्त बुद्धिका कारण वही गाय हुई । विभाग नामक कोई गुण नहीं है विभाग गुण आकर लगे उनमें तो विभक्तका ज्ञान है ऐसा नहीं है अथवा अनेक पदार्थोंके सन्निधानके आधीन उन विभक्त बुद्धिका उदय हुआ है याने इन्द्रिय पदार्थ आदिक अनेक कारणोंका सम्बन्ध होता है तब ज्ञान बनता है, तो उस ही ज्ञानमे सयुक्तत्वकी बुद्धि बनती है और ऐसे ही सन्निधानमे विभक्तकी बुद्धि बनी है । जैसे—देवदत्त और यज्ञदत्तका घर दूर दूर है तो उन महलोंके परिज्ञान का कारण हुआ इन्द्रिय धर्मका सन्निकर्ष प्रकाश आदिक उन सबके होनेपर यह ज्ञान बना तो उन महलोंके कारणसे ही बना विभाग नामका कोई गुण हो उससे बना ही तो नहीं । हिमालय और विन्ध्याचलमें तो यह बात साफ है कि उनमे विभाग गुण है ही नहीं । सयोग पूर्वक विघटनका नाम विभाग है तो इनका कोई सयोग ही न हुआ तो देखो इनके विभाग गुण तो नहीं लगा है लेकिन विभक्त रूपसे न दोनोंका ज्ञान ही हो रहा है, इससे विभाग नामका भी कोई गुण सिद्ध नहीं होता । और, सयोग नाम का भी कोई गुण सिद्ध नहीं होता है ।

सयोग मान लेनेपर भी विभाग गुणकी असिद्धि—कदाचित् मान लो कि सयोग नामका कोई गुण है या सयोगको मान भी लो कदाचित् तो विभाग तो सयोग के अभावका नाम है ना ? तो अभाव तो तुच्छाभाव है, वह गुण कैसे बन सकता है ? और, विभागको माना है कि कुछ काल स्थायी रहे ऐसा गुण । तो देखो ! जो पुत्र चिरकालसे अलग है, बहुत समयके बाद भी उसमे विभक्तत्वका प्रत्यय किया जाता है कि यह पितासे अलग है । उसमें विभक्तका प्रत्यय किया जाता है कि यह पितासे अलग है, तो सयोग दूर हुए तो बहुत दिन हो गए थे, अब बहुत कालके निवृत्त सयोगकी जगह विभाग तो न बनना चाहिए । विभाग तो तत्काल जैसे भेदका नाम है । सयोग है अब उसका भेदन हो रहा है वह जुदा हो रहा है उसका नाम विभाग है, अथवा साफ दृष्टान्त ले लो—हिमालय और विन्ध्याचलमे सयोग कभी हुआ ही नहीं, और सयोग हो फिर उसके अभावका नाम विभाग कहते हैं तो विभाग रूपसे ज्ञान इनमे हो न सकेंगे । तो देखो ! हिमालय और विन्ध्याचलमे सयोग अनुत्पन्न होनेपर भी विभक्त रूपसे ज्ञान हो ही रहा है, लेकिन इस विशेषवादमे विभक्तरूपसे ज्ञान कैसे बने ? हिमालय और विन्ध्याचलका पहिले सयोग ही और पीछे इनके विभाग किए गए हो

ऐसा तो है नहीं। वस्तुसे भिन्न कोई विभागस्वरूप कभी भी नहीं पाया जाता। तब कहीं उपचार कलना बनाना भी सही नहीं बनता कि जैसे कोई कह बैठे कि हिमालय और विन्ध्याचलमे जा विभागकलना है वह उपचार कलना है। जब कभी मुख्यरूपमे प्रसिद्ध हो तो उसका कही उपचार भी बताया जा सकता है, पर विभाग का स्वरूप ही कही सिद्ध नहीं है। वस्तुके विभाग तो कुछ चीज ही नहीं हैं। जब विभाग ही उपलब्ध ही नहीं है तो किसीमें विभागका उपचार बता देना तो कभी सिद्ध हो ही नहीं सकता।

सयोगनिवृत्ति और विभागका कारण कर्म—यहां यह शका न करना चाहिए कि यदि विभाग गुण न माना जाय तो सयोगकी निवृत्ति कैसे बनेगी? सयोगकी निवृत्ति भी कर्मसे ही बनती है। जैसे धनुषसे बण चलाया तो क्रियासे ही विभाग बन गया ना! अब कोई ऐसी शका करे कि तब तो फिर क्रियामात्रसे ही सयोग की निवृत्ति हो जाना चाहिये। उत्तरमे कहते हैं कि हो जावो इसमे क्या द प? कम-मात्रसे सयोगमात्रकी निवृत्ति हो जयगी, पर सयोग विशेषकी निवृत्ति कर्म विशेषने होगी। जैसे कि वैशेषिके मतमे भी माना गया है कि सयोग विशेषकी निवृत्ति होनेपे विभाग विशेषकी उत्पत्ति होनी है। तो यो विभागका भी कारण कर्म रहा, क्रिया रहा। और, सयोगका भी कारण कर्म रहा, सो विभाग और सयोग नामक गुणको अलगसे माननेकी कोई आवश्यकता प्रतीत नहीं होती।

सयोग विभाग गुणकी मीमामाका संक्षिप्त पुनर्निरूपण—शकाकार यहाँपर सयोग और विभाग नामके दो गुण बना रहा है। दो बखरी हुई चीजें इकट्ठी मिल जायें, निकट आ जायें, यह ता होता है सयोग गुण पूवक और मिली हुई चीजें अलग हो जायें यह होता है विभागगुणपूवक। यद्यपि सुननेमे यह बहुत भला लग रहा है कि ठीक ही तो है सयोग गुणके कारण चीज इकट्ठी हो गई, विभाग गुणके कारण चीज अलग हो गयी, लेकिन गुणका क्या लक्षण है उसपर दृष्टि डालनेसे यह बात बिल्कुल अयुक्त विदित हो जाती है। प्रथम तो जिन चीजोंका सयोग विभाग हुआ है, हुआ क्या? अन्तरमे रहने वाली चीज है उसका तो नाम है विभाग और अन्तर रहित, निकट चीज आ गयी उसका क्या गुणगना है वह ता उन वस्तुवोका ही गुणगना है कि जो पहिले अन्तर सहित थे अब निकटमे आ गए। दूसरी बात यह है कि सयोग केवल द्रव्यमे ही तो नहीं कहा जाता। गुणमें भी सयोग कहा जाता। जैसे दो मकानों में सयोग हो गया, एक माथ दा मकान लगे हुए थे तो मकानमे सयोग कहा गया। अब देखो विशेषमादके अनुसार मकान कोई द्रव्य नहीं है। द्रव्य तो ईंट, काठ लाहा आदिक हैं, विजानीय मजानीय अनेक स्क्वोंका जो सयोग हुआ है उसका नाम मकान है। तो मकान भी एक सयोग है। तो सयोगमें सयोग बता रहे तो गुणमें गुण आ गया ना? इसी तरह प्रकट गुणोमे भी सयोगकी जान लगनी है। यो सयोगक, स्व-

रूप सिद्ध नहीं है। और जब सयोग सहो न रहा तो सयोगपूर्वक ही विभाग किया जाना था। विभाग न रहा।

विभाग गुणके अभावमे सयोगनिवृत्तिकी समस्याकी शकाका समाधान—यहाँ पर, कोई मनमें यह शका न रखे कि जब विभाग न रहा तो सयोग कैसे हट गया ? अरे क्रियासे ही सयोग बनता है। क्रियासे ही सयोग हटता है। सयोग विभाग नामके गुणकी जरूरत नहीं है। क्रियासे सयोग होता है। दो चीजें अलग-अलग विखरी हुई थीं, उन दोनोंमे क्रिया हुई। वे अपनी जगहसे हटकर चले तो क्रिया होनेसे अब उनमे सयोग हो गया। यहाँ शकाकार कहता है कि क्रिया तो सयोगका उत्पादक हो गया। क्रिया होनेसे दो पदार्थोंमें सयोग बन गया। मगर क्रियासे सयोग की निवृत्ति कैसे ठीक कही जायगी ? क्रियासे सयोग बनता है, क्रियासे सयोग नष्ट होता है, यह कैसे कहा जायगा ? उत्तरमे कहते हैं कि ठीक है। क्रियासे ही सयोग बनता है, और क्रियासे ही सयोग नष्ट होता है। जैसे किसी धनुर्धारीने बाण चलाया तो पहिले तो उसका बाणमे सयोग हुआ, हाथका, धनुषका, बाणका सयोग हुआ। तो देखो हाथ आया, धनुष पास आया, बाण निकट आया तो क्रिया, हुई ना सबमे। तो सयोग बन गया। और, अब देखिये—उस सयोगसे बाणमे क्रिया बनी, सयोग ही क्या ? जोरसे खींच करके फेंका तो क्रिया उसमे सयोगपूर्वक हुई। और, आगे चलकर जिस वृक्षमें बाण लगा उस वृक्षके पास जाकर वहाँ क्रिया मिट गई। सयोग मिट गया। तो वहाँपर बाणका सयोग वृक्षसे हो गया, अब वृक्ष बाणको आगे नहीं जाने दे रहा बतावो—यहाँ सयोग क्रियाका निवर्तक कैसे हो गया ? सुनिये ! कहोगे कि अन्य सयोगसे उसकी निवृत्ति हुई। कहते हैं कि यही उत्तर सब प्रसंगोमे लेना चाहिए। हम यह तो नहीं कहते कि जिस क्रियासे सयोग उत्पन्न होता है उसी क्रियासे सयोग मिटता है। देखो हस्त बाण आदिकके सयोगसे तो उस बाणमें क्रिया बनी और वृक्ष बाणके सयोगसे क्रिया मिटी तो क्रियाको रचने वाला सयोग दूसरा है और क्रियाको नष्ट करने वाला सयोग दूसरा है। इसमें सयोग विभाग नामके गुण कुछ नहीं है। यह तो पदार्थोंकी क्रियासे ही सयोगविभाग बना बनता है।

विभागज विभाग पदार्थकी असिद्धि—अब शकाकार विभागको तो गुण मानता ही था। अब एक ऐसा विभाग मान रहा जो विभागसे विभाग पैदा हो। वह है विभागजविभाग। उसके उत्तरमे कहते कि यह भी केवल अपनी कल्पनामात्र है। विभागजविभाग क्या है ? सयोगका अभाव। उसकी भी क्रियासे उत्पत्ति हो जायगी, विभागजविभागका भी कोई सत्त्व नहीं। शकाकार कहता है कि विभागजविभाग नामक गुण न हो तो देखो एक भीटपर हाथ रखा है तो वहाँ क्या है ? हाथका और भीटका सयोग है। तो हाथ और भीटका सयोग होनेसे शरीरका और भीटका सयोग रहा ना ! और जब हाथको हटा लिया तो हाथ और भीटका सयोग नष्ट हो गया, तो

अब यहाँ जो शरीरका और भीटका सयोग मिटा वह हाथ और भीटके सयोग मिटनेसे मिटा, तो देखो अगर विभागजविभाग नहीं होता तो हाथ और भीटका सयोग मिटने पर भी शरीर और भीटका सयोग न मिटता । शरीर और भीटका सयोग इसी कारण मिटा ना । कि हाथ और भीटका सयोग मिटा । तो हाथ और भीटका विभाग होने से शरीर और भीटका विभाग हो गया । तो यह विभागजविभाग है । यदि विभागज विभाग न मानो तो हाथ और भीटका विभाग होनेपर भी शरीर और भीटका विभाग न बन सकेगा । उत्तरमें कहते हैं कि हाथ और भीटके सयोगका ही नाम शरीर और भीटका सयोग है । कोई वहाँ दो चीजे नहीं हैं । तो जब एक ही बात हुई तो हाथ और भीटका सयोग मिला इसका ही नाम है शरीर और भीटका सयोग मिटा हो, कोई दो चीजे अलग हो तब तो यह दोष दे सकते हो । यदि यह कहो कि शरीर और भीटका सयोग तो हाथ और भीटके सयोगसे ही बना, तो ठीक है, तब फिर जब एक जगह यह बन बनने लगे कि हाथ और भीटका सयोग होनेसे शरीर और भीटका सयोग बन गया तो हम कहते कि हाथमें क्रिया होनेसे फिर शरीरमें क्रिया क्यों नहीं बन जाती ? कोई पुरुष हाथ हो हिलाना रहे तो उसका सारा शरीर भी क्यों नहीं हिल रहा ? जो कुछ भी इसका उत्तर द्याये वह उत्तर प्रमगमे भी लग जायगा, इससे सयोग और विभाग नामका कोई वास्तविक गुण नहीं है ।

विभाग गुणकी प्रसिद्धिके लिये अनुमान देनेका शकाकारका अन्तिम प्रयास शकाकार विभाग गुणकी प्रसिद्धिके लिये यह अनुमान वह रहा है कि विवक्षित अवयवी द्रव्यके अवयवोंकी क्रिया आकाश आदिक प्रदेशोंसे विभागका नहीं करती क्योंकि क्रिया तो वह द्रव्यको रचने वाले सयोगके विरोधी विभागको उत्पन्न करता है आकाश प्रदेशका विभाग नहीं करता । तभी यह बात बन जाता है कि भीटसे हाथका सम्बन्ध था तो हाथका सम्बन्ध टूटा लेनेसे शरीरका सम्बन्ध भी हट गया । देखो ! जो आकाश आदिक प्रदेशोंका विभाग करने वाली क्रिया है, वह क्रिया सयोगविशेषको रचने वाले विभागकी जनक भी नहीं हो सकती । जैसे अगुलीकी क्रिया । एक अगुली अभी खड़ी हुई है और उसका सकोच कर दिया, टेढ़ी करके नीचे जोड़में मिला दिया, तो वहाँ आकाशके प्रदेशोंका विभाग तो बन गया । पहिले उस खड़ी अगुलीमें दूसरे प्रदेश रुके थे अब सकोच होनेसे उन प्रदेशोंका सयोग न रहनेसे विभाग बन गया । लेकिन सयोग विशेषको हटाने वाले विभागका जनक नहीं हो सकता । यदि जैसे - अलग होने वाले वाँस अवयवी द्रव्यकी अवयव क्रिया आकाश आदिक प्रदेशसे विभाग को करदे तो उसका अर्थ यह हुआ कि अब वाँस आदिक द्रव्यके आरम्भक सयोगके विरोधी विभागको उत्पन्न करना अब इस क्रियामें न हो सकेगी । जैसे कि अगुली अवयवी द्रव्यकी क्रिया आकाश प्रदेशमें विभाग तो कर देती है पर द्रव्यारम्भक सयोगके विरोधी विभागको उत्पन्न नहीं करती । इस कारण यह मानना चाहिये कि अवयवी

द्रव्यमे जो आकाश आदिक देशका विभाग होता है उस विभागको करने वाला विभाग नामका गुण है । -

विभागगुणकी सिद्धिके लिये शकाकारके दिये गए अनुमानका निराकरण — अब उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह बात अयुक्त है । क्रियामे विभागकी उत्पादकता है यह सिद्ध नहीं होता । क्रियासे तो सयोगकी निवृत्ति हो गयी । जैसे कि अगुली खड़ी थी । टेढ़ी करनेपर ऊपरके आकाश प्रदेशका सयोग हट गया । यदि यह कहो कि अवयवीमें जो अवयव क्रिया है वह आकाश आदिक प्रदेशों के सयोगको नहीं हटाती, क्योंकि वह तो द्रव्यको रचने वाले सयोगको हटाने वाली है । यदि आपका यह कहना है तो यह हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित है, क्योंकि रूप आदिक सपक्ष हैं और उनमें देखो आकाश आदिक प्रदेशका सयोग नहीं हट रहा लेकिन द्रव्यारम्भक सयोगकी निवृत्तिका अभाव है । रूप जहाँ है तहाँ ही रह रहा है मगर अपने आपके द्रव्यको रचे बनाये रहनेका काम भी कर रहा है । यहाँ यह नहीं कह सकते कि अवयवोंके सयोगसे अवयवीका सयोग कुछ भिन्न ही होता है । अवयव के सयोगसे अवयवीका सयोग भिन्न है इस एकान्तका तो पहिले ही निषेध कर दिया । हाथ यदि भीटमे हट गया तो इसका ही अर्थ है कि अवयवी शरीर भी भीटसे हट गया । और, ऐसी प्रक्रिया बना लेना, अपने प्रस्थोमे रच डालना यों अवयवीमें क्रिया वती । क्रियासे सयोग बना । सयोगसे अवयवीकी उत्पत्ति हुई तो ऐसी प्रक्रिया रच डालना और उससे फिर अवयव अवयवीमें भेद होना यह तो अपनी जिह्वाकी बात है । कुछ भी कह लो पर तुम्हारी बात युक्तिमे उतर जाय और उसमे किसी प्रमाणसे बाधा न आये तब ही तो वह प्रक्रिया समीचीन हो सकती है । जो बात सीधी स्पष्ट समझमे आ रही है । अवयवीका सयोग हुआ । अवयवीकी रचना हो गयी और उन अवयवोंमें स्थितलपना आया या किसी निमित्तमे उनमें विभाग बन गया । तो विभाग बन गया । तो जब द्रव्यारम्भक सयोगके विरोधी विभागकी उत्पादकता क्रियामें सिद्ध नहीं होती तो विभाग नामक गुणका प्रसिद्ध करनेके लिए दोषोसे बचनेकी वजहसे जो अनुमान बना रहे हो वह असिद्ध हो गया और इसी कारण विभाग गुण नामका पदार्थ कुछ भी घटित नहीं होता है । इस तरह २४ गुणोमे जो विभाग नामक गुणकी प्रसिद्धि कर रहे थे वह विभाग गुण प्रमाणसे सिद्ध नहीं होता है ।

शकाकार द्वारा परत्व और अपरत्व गुणकी सिद्धिका प्रस्ताव— अब शकाकार कहता है कि परत्व और अपरत्व भी गुण है । जैसे आत्मामें ज्ञान गुण है, सुख गुण है । ये गुण हुआ करते हैं इसी तरह परत्व और अपरत्व भी गुण हैं । परत्व मायने दूर होना, अपरत्व मायसे निकट होना । जिसे कहते—परे हो गए, उरे हो गए । तो परे उरे होना यह परत्व अपरत्व गुणके कारण बनता है । या उन्नमे पर

होना मायने जेठा होना । अपर मायने लहुरा हाना बडा भाई होना, छोटा भाई होना । तो यह परापरका व्यवहार परत्व और अपरत्व गुणपूर्वक ही है । परत्व गुण न होता तो कोई पर न कहला सकता था । अपरत्व गुण न होता तो कोई अपर न कहला सकता था । यह पर है यह अपर है । ये शब्द और ये ज्ञान किस गुणके कारण हुआ करते हैं उन ही का नाम परत्व और अपरत्व है । और ये नित्य नहीं हैं, अनित्य हैं । जैसे तीन भाई हैं—बडा, मझिला और छोटा तो अब मझिला और छोटा इन दो में बात कहेंगे तो मझिला पर है छोटा अपर है और जब मझिला और बडा । इन दोका मुकाबिला करेंगे तो वह मझिला जो अभी पर कहा गया था वह अपर कहलाने लगा । तो पर अपर मिट जाने वाली चीजें हैं । ऐसे ही क्षेत्रमें भी जो परे उरे कहा जाता है वह भी अनित्य है । जिसे अभी परे कहा जा रहा वही किसी अन्य देशकी अपेक्षा उरे कहा जा सकता है । तो परत्व और अपरत्वमें अनित्य गुण है परत्व अपरत्व गुणके बिना यह व्यवहार बन नहीं सकता, इस कारण परत्व और अपरत्व गुण भी वास्तविक है । २४ गुणोंमें ये गुण १० वें व ११वें नम्बरके हैं । इनसे पहिले रूप, रस, गंध, स्पर्श, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग और विभाग ये ९ गुण थे । अब यह १० वा और ११ वा गुण परत्व और अपरत्व नामका है ।

परत्व और अपरत्व गुणके सद्भावकी शकाका समाधान—समाधानमें कहते हैं कि परत्व अपरत्व कोई गुण नहीं है । गुण किसे कहते हैं ? जो पदार्थोंमें शाश्वत रहे । दूसरी बात—जो द्रव्यमें रहें, तीसरी बात—जिसमें और गुण न रहा करें । तीन चिन्होसे गुणका लक्षण पत्रिचय बनता है । पर परत्व और अपरत्वमें ये तीनों ही बातें नहीं हैं, परत्व अपरत्व शाश्वत नहीं, नित्य नहीं, अनित्य माने गए हैं । जो अनित्य हैं वे गुण कैसे हो सकते हैं ? अनित्य तो कर्म होते हैं, पर्याप्त होती है, दशा हुआ करती है । दूसरी बात—गुण द्रव्यके आश्रय हुआ करते हैं—द्रव्याश्रया गुणा । लेकिन परत्व अपरत्वका बोध जैसे द्रव्योमें हुआ करता कि यह परे है, यह उरे है । पर और अपरका बोध द्रव्यमें होता है तो पर अपरका बोध गुणोंमें भी हो जाया करता है । जैसे—सामने दो चीजें नीले रंगकी रखी हैं, उनमें एक गहरी नीला है, एक हल्का नीला है । तो उनमें यह कहते हैं कि यह तो पर नील है और यह अपर नील है । देखो ! गुणोंमें भी पर और अपरका व्यवहार बन गया तो गुणोंमें गुणका व्यवहार बन गया । पर ऐसा नहीं हो सकता । और भी देखो गहरी नीली चीज तो हो उरे और हल्की नीली चीज तो परे (दूर) तो गहरी नीलको कहते हैं पर पर और हल्की नीलको कहते हैं अपर । तो देखो जो परे चीज रखी है वह तो अपर है और जो उरे चीज है, अपरकी और है वह हो गया पर । तो ये विषमतायें भी कैसी बन गयीं ? बात यह है कि यहाँ परत्व और अपरत्व गुण नहीं है किन्तु किसी भी क्षेत्र या कालकी दृष्टिसे हम उसमें प्रकर्ण और अप्रकर्ण ढूँढ़ते हैं । दूर होना निकट होना ढूँढ़ते हैं, उससे पर और अपरका व्यवहार बनता है । अन्यथा याने कोई अपेक्षा

विशेष बुद्धि न हो और परत्व अरत्व गुणके कारण ही हम उनमें पर और अपरका व्यवहार बनायें तो फिर गुणोंमें परत्व और अरत्वका व्यवहार न बनना चाहिये । तो जैसे वहाँ परत्व अरत्व गुणके बिना पर अरत्वका व्यवहार बना ऐसे ही वेन्व भाई बन्धु आदि सभी पदार्थोंमें पर और अपरत्व गुणके बिना पर और अपरका व्यवहार न जायगा ।

परत्व अपरत्व गुण बिना पदार्थव्यवस्थासे ही पर अपर व्यवहारका साधक अनुमान प्रमाण—जैसे गुणोंमें, घट आदिकमें दिशा और कालकृत पर अपर का व्यवहार बना, गुणोंमें गुणोंकी डिग्रियोंके होनाधिकके कारण पर अपरका व्यवहार बना, इसी तरह सब पदार्थोंमें किसी अपेक्षासे पर और अरत्वका व्यवहार बनता है परत्व और अरत्व गुणके कारण पर और अरत्वका व्यवहार नहीं बनता । उसका प्रयोग भी बना लीजिए । जितना पर अपरका ज्ञान होना है—पर मायने जेठा, अपर मायने लहरा, पर मायने दूरकी बात, अपर मायने पासकी बात । तो जितना भी पर अपरका ज्ञान होता है वह विशेषवाद कल्पित परत्व अपरत्व गुणसे रहित पदार्थके किसी कम और उत्पन्नकी व्यवस्थापर आधारित है, क्योंकि पर अरत्व ज्ञान होनेसे । जैसे रूपमें पर अपरका ज्ञान होता है । गहरा नील है यह पर नील है, उत्कृष्ट नील है, हल्का नील है यह अर नील है, यह जब य नील है, तो देखिये । गुणोंमें भी पर अरत्वका व्यवहार हुआ । पर अरत्वको मानते ही गुण, तो गुणोंमें गुण कैसे रहे । पर अरत्वको यहाँ कहा है विप्रकृष्ट और सन्निकृष्ट । विप्रकृष्ट मायने दूर रहना दूर रहना मायने पर रहना । सन्निकृष्ट मायने निकट रहना, निकट मायने उर रहना । तो जैसे विप्रकृष्ट और पर ये पर्यायवाची शब्द हैं इसी प्रकार सन्निकृष्ट और अपर ये भी तो पर्यायवाची शब्द हैं । पर्यायवाची शब्दोंमें कोई यो कहने लगे कि इसकी बुद्धिकी अपेक्षा वह उत्पन्न हुआ तो हम यो कह बैठेंगे कि किसी चीजके दो नाम हो जैसे पुस्तक और पोथी तो वहाँ कोई यह कह बैठे कि पुस्तक बुद्धिकी अपेक्षा करके पोथी उत्पन्न हुई तो इसका कुछ अर्थ है क्या ? जैसे घट और कुम्भ दोनों ही एक कलशके नाम हैं और वहाँ कोई यह कह बैठे कि घट बुद्धिकी अपेक्षा करके कुम्भ उत्पन्न हुआ तो क्या यह कोई ढगकी बात हुई ? पर्यायवाची शब्द हैं दोनों । उनमें एककी अपेक्षामें यह दूसरा उत्पन्न हुआ यह नहीं कहा जा सकता । और, पर्याय शब्दके भेदसे अर्थ भी न्यारा—न्यारा नहीं बन सकता । तो इसी तरह यो कहना विप्रकृष्ट बुद्धिसे पर व सन्निकृष्ट बुद्धिसे अपरकी उत्पत्ति होती है बेकार है । जितना भी पर अरत्वका व्यवहार होना है वह कल्पनासे होता है, पदार्थोंकी अवस्थिति देखकर होता है । कोई इसका बनाने वाला अलग गुण हो, ऐसी बात नहीं है ।

गुणत्वकी भीमासा - गुण वास्तवमें नाम किसका है ? गुण नाम है पदार्थमें ही रहने वाली अभिन्न सक्तियोंका । जैसे अग्नि है, अग्नि तो जो है सो है, एक है,



प्राप्य है । जैसी है तैसी ही है । अब उसमें हम विधेयता देखने हैं कि हममें ज्ञानकी शक्ति है, प्रकाशकी शक्ति है, चोगोंकी बुद्धि लगनेकी शक्ति है, माहुरागोंकी भला लगने की शक्ति है, तो ऐसी अनेक बातें जिनका मापन जाओ उसनी ही उसमें शक्तियाँ मानते जाओ । आत्मामें ज्ञान शक्ति है । आत्मा मया धरेला रहता है, गो आत्मामें ज्ञान ही सदाकाल है । तो शक्तियाँ यो ऐसी ऐसी नहीं हो गयी कि अन्तर्गत भी शीघ्र है, नष्ट होने वाली भी है और है भी नहीं है कुछ और रहताकी तरह पंचम कहना भ्रम है । और, सभी अष्टवट गुण गुण मान लिये जायें, सत्त्वा भी गुण है मद्योग भी गुण है, असल हटना भी गुण है, पर रहता भी गुण है, उर रहता भी गुण है, ऐसा गुणका सत्त्वा भाव बना लेना यह कोई विवेककी बात नहीं है । मोक्षना चाहिये कि पदार्थ असलमें होता क्या है और किम तरहका है । विशेषवादमें गुणकी ऐसा ही स्वतन्त्र मान लिया गया जैसे कि द्रव्य स्वतन्त्र है । गुणका स्वतन्त्र गुणमें है, द्रव्यका स्वतन्त्र द्रव्यमें है, मिश्र-मिश्र भी है । समवाय सम्बन्ध जब उन दोमें लगता है तो वे गुणी कहनाते हैं । आत्मा असल पदार्थ, ज्ञान असल पदार्थ । ज्ञानकी ये बुद्धि शब्दमें कहते हैं । अब आत्मा और बुद्धिमें समवाय सम्बन्ध हो गया तब आत्मा यहाँ जानकार बना । बुद्धिके सम्बन्धके बिना आत्मा जानकार हो ही नहीं सकता । यो ऐम स्वतन्त्र स्वतन्त्र द्रव्य, गुण, पदार्थोंकी मानना यह वस्तुगत बात नहीं है । कोई भी वस्तु है, एक है यह एक ही है । अतः ही प्राधुनिक विज्ञान परम्परामें शक्तिका आधारभूत द्रव्यका तो पता पाट नहीं पाये, क्योंकि वह है अत्यन्त सूक्ष्म और शक्तियोंका प्रयोग चल रहा है तो प्रयोगके द्वारा शक्तियोंका अनुमान व्यक्तित्व बन रहा है, तो यहाँ द्रव्यके बिना भी शक्तियाँ मान लेते हैं लेकिन कहीं भी यह बात नहीं हो सकती कि शक्तिका आधारभूत शक्तिमान कुछ न हो और शक्तियाँ हो ।

शक्तियोंका अनुमान—शक्तियोंका तो ऐसा भी कुछ हिसाब है कि जैसे जैसे पदार्थ छोटा होता जायगा शक्ति उसमें उतनी गुणी बढ़ती जायगी । जैसे एक मोटे रूपमें मानलो कि जो लडका जितना अधिक मोटा होगा वह उतना ही कम दौड़ पायगा । तो उसमें शक्तिकी होनता देखी गई । और, जो बालक जितना झुककरा मिलेगा वह उतना ही ज्यादा दौड़ लगायेगा । यह केवल एक मोटा दृष्टान्त दे रहे हैं । पदार्थोंमें जो पदार्थ जितना अधिक वजनदार होगा उसकी गति कम होगी और जो पदार्थ जितना हल्का होगा उसकी गति तीव्र होगी । स्कंधोंमें जो स्कंध चाक्षुष इतने बड़े हैं कि आँखों दिखते हैं उनमें गति तीव्र नहीं हो सकती । और जो स्कंध अचाक्षुष हो जाते हैं, आँखों नहीं दिखते हैं उनकी गति तीव्र हो जाती है । अचाक्षुष स्कंधोंमें ही प्राधुनिक वैज्ञानिक स्वतन्त्र भिन्न केवल शक्तिकी कल्पना करते हैं और जब वे अचाक्षुष स्कंध और भी हल्के बन गए, बिखर बिखरकर परमाणुमात्र रह गए तो वे बहुत ही तीव्रगतिसे गमन करते हैं । बीतराग श्रुती सतोंने अपने योग बल से बुद्धिसे परमाणुके विषयमें बताया है कि परमाणु एक समयमें १४ राजू तक गमन

करता है। तब उन सब व्यवस्थाओंमें परत्व अपरत्वकी बात बूझना, यह सब उन पदार्थोंके गुणोंको ही निरख करके बताया जायगा। उन पदार्थोंसे अलग कोई परत्व अपरत्व नामका गुण हो और उसके कारण फिर इसमें पर और व्यवहारकी व्यवस्था बननी हो यह बात युक्त नहीं बैठती। तो गुण नाम है अभिन्न वस्तुमें शक्तिभेदकी कहना करना। एक वस्तु है उसकी करतूत देखकर उनका कार्य निरखकर। परिणतियाँ देखकर उनमें शक्तिकी कल्पना करना इसमें यह भी शक्ति है, इसमें वह भी शक्ति है। वे सब शक्तियाँ गुण कहलाती हैं। गुण अनित्य नहीं हुआ करते। चाहे वह शक्ति अपने अनुरूप काम न भी करे तो उसने चलो प्रतिरूप क म किया। किसी न किसी अवस्थामें शक्ति रही और शक्तिका अभाव नहीं हो सकता तो परत्व अपरत्व व्यवहार अनित्य होनेसे गुण नहीं।

गुण कर्म सामान्य आदिमें परत्व अपरत्व व्यवहार होनेसे परत्व अपरत्वकी गुणरूपताका निराकरण—परत्व अपरत्व व्यवहार केवल द्रव्यमें रहता सो बात नहीं, अतएव गुण नहीं है। पर अग्रपक्ष द्रव्यमें भी लग गए तो जो द्रव्यके अतिरिक्त अन्धमें लगा करें वे गुण कैसे हो सकते हैं? बताया गया है कि सामान्य दो प्रकार का होता है—परसामान्य और अपर सामान्य। जिससे और आगे बड़ा कोई सामान्य न मिले उसे तो पर सामान्य कहते हैं। जैसे कह दिया पदार्थ, तो इसमें सब आ गए, कोई नहीं छूटा। अब इससे आगे और कौन सा शब्द लोरी कि पदार्थ और उसके अतिरिक्त और कुछ भी आ जाय? कोई शब्द नहीं है। अब उसके भेद करना, जैसे विशेष वादमें भेद किया है पदार्थ ६ तरहके हैं—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय। यो भेद करके अब उन पदार्थोंमेंसे एकको पकड़ लेना जैसे कहा द्रव्य, तो कुछ आया, यह द्रव्य भी सामान्य बन गया, क्योंकि द्रव्य अब ६ प्रकारके हैं। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश काल, दिशा, आत्मा और मन। तो अब उन भेदोंकी अपेक्षासे तो द्रव्य सामान्य रहा लेकिन पदार्थोंके मुकाबलेमें यह सामान्य विशेष रहा। तो द्रव्य सामान्य का परिमाण छोटा रहा और परसामान्यका परिमाण बड़ा रहा। तो देखो—महान आधार बुद्धिकी अपेक्षासे तो परत्वकी उत्पत्ति हुई और अल्प आधारकी बुद्धिकी अपेक्षासे अपरत्वकी उत्पत्ति हुई तो उसमें भी क्यों नहीं मान लेते कि गुणके कारण सामान्यमें परत्व और अपरत्वका व्यवहार हुआ है।

परत्व अपरत्वको गुण माननेपर मध्यत्व आदिके प्रसंगमें गुणसंख्या का विधात—यह गुणोंकी गीमासा चल रही है। वैशेषिक यह कह रहा है कि हमारी बुद्धिमें जो कुछ ऐसा आया कि रहता तो हो द्रव्यमें मगर द्रव्यका लक्षण उसमें न हो तो वह गुण कहलाता है। इस आधार पर २४ गुण बताये जा रहे हैं। उनमें यह ११वा और १२वा परत्व और अपरत्व है, उसकी चर्चा है। ये परत्व और अपरत्व भी गुण नहीं और परत्व और अपरत्व गुण मान लिए जायें तो देखो! एक

गुण मध्यत्व भी मान लेना चाहिए कि यह चीज परे है, वह जीना परे है, यह वेन्च उरे है, लेकिन यह खम्मा बीचमें है । तो जब तुमने एक परस्व गुणके कारण परेका व्यवहार माना, अपरस्व गुणके कारण उरेका व्यवहार माना तो यह बीचमें है यह किस गुणके कारण व्यवहार हुआ ? उसका एक गुण मान लो मध्यत्व । देखिये ! दिशाकी अपेक्षा भी मध्यका व्यवहार चलता है । जैसे किसीके तीन लडके हैं तो एक है । एक छोटा है और एक मध्यका है । तो जब मध्यमनेका व्यवहार हो रहा है तो इसका आधारभूत, कारणभूत, वह तो कोई गुण मान लेना चाहिए । तो कोई व्यवस्था न बनना यह परस्व अपरस्व गुणके कारण नहीं है किन्तु चीज ही यह इस प्रकार अवस्थित है । कोई चीज दूर देशमें है तो उसे कहते हैं पर चीज, निकट देशमें है तो उसे कहते हैं अपर चीज । यह कोई गुण नहीं कहलाता ।

गुणपरिचयका महत्त्व—गुणपर यदि दृष्टि जाय तो इस आत्माको निर्विकल्प दशाकी निकटता आ सकती है । गुण तो शुद्ध द्रव्यकी भांति है । ऐसा शुद्ध तत्त्व है कि जिसकी यदि परस्व बन जाय तो आत्मा तो निहान हो सकता है । जैसे सही आत्मद्रव्य क्या ? जिसमें दूसरेका कुछ भी संयोग न जाय ऐसा शुद्ध आत्मा कैसा होता होगा जरा निगाहमें तो डालो । यहा हम जिसको कहते हैं कि यह जीव है, यह आत्मा है । थोड़े ही जीव है । वह नहीं है आत्मा, वह तो अनेक पिण्डोंका समूह है । शरीर है । जीव है । कम है, इतनीका पिण्डोला है । जैसे विस्तरमें तीन चीजें हैं — दरी गद्दा और रजाई । इन्हीं तीन चीजोंका वण्डल जैसे विस्तर है इसी तरह जीव, कम और शरीर इन तीनका पिण्ड यह दिखने वाला शरीर जीव है । और भी देखिये — जैसे अग्निमें होता है — Good, better, best इसी तरह यहाँ हिन्दीमें है — विप विपतर, विस्तम । जिस विपके खानेसे मरण हो जाता है उसका नाम है विप, और उसके भी अधिक बलिष्ठ चीज है विपतर । यह विस्तर उन ही लोगोंके पास पाया जायगा जो मोहमें है, घर गृहस्थीमें हैं जैसे यात्रा करते हुएमें आपको किसीके पास विस्तर दिख जाय तो समझनो कि यह मनुष्य घर गृहस्थी वाला है, परिग्रही है परिवार वाला है । मोहमें क्या है । जो घरगृहस्थीमें मोह ममतामें रहनेपर दृष्टिमें आता है कि यह है विस्तर । उसका प्रतीक है वह पिण्डोला इसलिये उसका नाम भी विस्तर रख दिया गया । तो जो प्राणी यहाँ नजर आ रहे है ये प्राणी तो विस्तर हैं । इनका परिचय, इनका स्नेह इ का अनुराग, इनका अपनापन ये सारे विस्तर हैं । विषये कम नहीं हैं । विषये अधिक हैं । ये शुद्ध आत्मा नहीं हैं ।

शुद्ध आत्मत्व अथवा शुद्ध आत्मशक्तिके बोधका प्रलय—शुद्ध जीव द्रव्य क्या है ! यह अन्वष्टिसे ही निहारा जायगा । इस शरीरसे परे, इन विकल्पों से परे जो एक शुद्ध प्रतिभासमात्र तत्त्व है वह है आत्मद्रव्य । अब कोई उस शुद्ध आत्मस्वरूप तक आनी दृष्टि लगाये तो उसके यहा वहाँके विकल्प, कल्पनायें कहाँ

ठहर सकती है ? इसी प्रकार उस आत्माकी किसी एक शक्तिपर भी कोई दृष्टि दोड़ाये आत्मामे ज्ञान शक्ति है तो ज्ञान शक्ति शुद्ध शक्तिकारण है । उस ज्ञानमे-जो कुछ परिणाम हो रहे हैं वे ज्ञानशक्ति नहीं । जैसे हम भीट जान रहे हैं तो भीटका जो जानन बन रहा है यह ज्ञानशक्ति नहीं । शक्ति नहीं । शक्ति तो शुद्ध होती है । भीटका जानन अनित्य है और यह परसम्बन्ध वाला है । भीटका जानना, इस जाननेमे भीट विषयभूत हुआ, पर शक्ति शुद्ध होती है । उसका विषयभूत कोई पदार्थ नहीं होता । और वह शाश्वत रहता है । ऐसी जरा ज्ञानशक्तिकी ओर दृष्टि तो लाइये । जैसे किसी-ठिन कामको करनेके लिये हाथ पैर नसें ये सब चरमरा जाते हैं इसी तरह आत्माकी किसी भी एक शुद्ध शक्तिपर दृष्टि ले जानेके लिये ये विकल्प, कल्पनायें, चिन्ता, शोक आदि सब चरमरा जायेंगे । और जब तक ये सब जीवित रहते हैं तब तक आत्माकी शुद्ध शक्तिका उपयोग नहीं किया जा सकता । तो गुण तो इतना श्रेष्ठ तत्त्व है । अब उसकी यहाँ मोटी दृष्टि देकर सूक्ष्मताकी कला खेला जा रही है विशेषवादमें कि परेका ज्ञान हा यह भी गुण, उरेका ज्ञान हो यह भी गुण । और गुण नाम है शक्तिका । और कामके लिये बड़ा आधारभूत तत्त्व हुआ करता है । ऐसे अटपट गुणोंकी कल्पना करनेसे कोई हितकी सिद्धि या पदार्थोंमें किसी ऐसे स्वरूपकी सिद्धि कि जिसको जाननेके कारण आत्माका हित हो जाय, इस गुण विस्तारसे कोई सम्बन्ध नहीं । तो यह परत्वं अपरत्वं व्यवहार भी परत्वं अपरत्वं गुणके कारण नहीं किन्तु अपेक्षा बुद्धिके कारण हो रहा है । लम्बे कालकी बातको पर कहा गया और निकट कालकी बातको अपर कहा गया । लम्बे क्षेत्रकी बातको पर कहा गया निकट क्षेत्रकी बातको अपर कहा गया । यो परत्वं अपरत्वं नामका गुण कोई वास्तविक गुण नहीं है ।

विशेषपादाभिमत बुद्धि गुणकी मीमांसा—अब शकाकार कहता है कि एक बुद्धि नामका भी गुण है । जिसका समवाय सम्बन्ध आत्मामे होता है । बुद्धि अनित्य होती है । आत्मा नित्य होता है और इसी कारण एक साथ ज्ञान चलते रहने का दोष नहीं आता, क्योंकि आत्मा तो चित्स्वरूप है । आत्मासे तो ज्ञान होता नहीं । आत्मामे ज्ञानका स्वभाव है नहीं । वह तो मात्र चैतन्यस्वरूप है । आत्मामें जो ज्ञान बनता है सो बुद्धिके सम्बन्धसे बनता है और जब तक यह बुद्धि इस जीवके साथ लगी है तब तक इसको यो व्यक्त ज्ञान रहता है और ससारमें इसका परिभ्रमण चलता है । जिस कालमे भेद विज्ञान हो जाय कि मैं तो केवल चित्स्वरूप हूँ, बुद्धि मुझसे पृथक् है और उस बुद्धि विकल्पसे दूर हो जाय तो इस जीवको मोक्ष होता है । इस तरह शकाकार बुद्धि गुणका सङ्ग्राह कह रहा है और बुद्धिको अनित्य कह रहा है । समाधानमे उनसे पूछा जाय कि बुद्धि आत्मासे सर्वथा भिन्न है अथवा अभिन्न है । यदि बुद्धि आत्मासे सर्वथा जुदी है तब फिर इसका कारण बतलावो कि बुद्धिका सम्बन्ध आत्मासे ही तो होता है और आकाश, काल, दिशा इनमें नहीं होता, इसका

कारण क्या है। जो अत्यन्त भिन्न-चीज है जैसे पुद्गल और जीव भिन्न हैं तो जीव और पुद्गल का कभी समवाय हो ही नहीं सकता। द्रव्य द्रव्य सब परस्पर अत्यन्त भिन्न माना है तो द्रव्य द्रव्यों का कभी-भी तादात्म्यरूप सम्बन्ध हो ही नहीं सकता। तो जब बुद्धि आत्मासे जुड़ी है तो बुद्धिका आत्मामे सम्बन्ध कैसा ? और, यदि अभिन्न है तो आत्मा ही बुद्ध्यात्मक कहलाया। बुद्धि अलगसे गुण पदार्थ हो। आत्मा ही बुद्ध्यात्मक कहलाया। बुद्धि अलगसे गुण पदार्थ हो। आत्मद्रव्य अलगसे पदार्थ हो और फिर आत्मामे बुद्धिका समवाय किया जाता हो यह बात तो न रही।

बुद्धि गुणके सम्बन्धमे निर्णयन—अब इस बुद्धिमें तत्प्रभूत क्या है सो सुनो। आत्मा चित्स्वरूप है यह तो विशेषवादी भी मानता है और स्थावरादिको भी इन्कार नहीं है। बराबर आत्मा चैतन्यस्वरूप है। मगर चैतन्यका अर्थ क्या है ? चैतन्यका अर्थ है चेतना प्रतिभासना। आत्माको ब्रह्मवादी प्रतिभासस्वरूप भी कहते हैं और ब्रह्मवादी और विशेषवादी ये हैं तो एक ही प्रकारके लोग, पर मतव्योसे कुछ अन्तर आ गया है। तो मतलब यह है कि आत्मा चैतन्यस्वरूप है। इसका अर्थ क्या हुआ कि आत्मा प्रतिभासस्वरूप है। जब आत्मा प्रतिभासस्वरूप है तो प्रतिभास दो प्रकारके होंगे—एक सामान्यप्रतिभास एक विशेषप्रतिभास। कुछ भी बात हो, सामान्य विशेषताका कोई उल्लेखन नहीं कर सकता। मनुष्य है तो दो प्रकारसे देखो उसे—सामान्य मनुष्य और विशेष मनुष्य। आनन्द है उस भी दो प्रकारसे देखो—सामान्य आनन्द विशेष आनन्द। कुछ भी बात हो, उसके भेदाभेदकर हैं विकासपर दृष्टि दे तो विशेष नजर आयगा। और सामान्य वर्तमानपर दृष्टि दो तो सामान्य हृष्टगत होगा। अब यह प्रतिभास यह चैतन्यसामान्यरूप भी हुआ, विशेषरूप भी हुआ। सामान्यरूप चैतन्यका नाम है दर्शन और विशेष चैतन्यका नाम है ज्ञान। तो जब चैतन्य आत्माको स्वरूप है गुण नहीं, आत्माका गुण चैतन्य माना जाय तो ये दो अलग-अलग पदार्थ बन जायेंगे विशेषवादका गुण अलग सत्ता रखने वाला पदार्थ है और द्रव्य अलग सत्ता रखने वाला पदार्थ है। सो चैतनाको गुण तो नहीं कहते हैं। स्वरूप स्वरूपवानमे अभिन्न रहना है। तो जब आत्माका स्वरूप चैतन है और चैतन है सामान्यविशेषात्मक तो यह अर्थ हुआ कि दर्शन ज्ञान भी आत्माका स्वरूप है, गुण नहीं। विशेषवादियोंसे कहा जा रहा है इस कारण दर्शन और ज्ञानमे गुणपनेका निषेध कर रहे हैं। वैसे तो गुण कहा जाय तो कोई अनुचित नहीं। गुण जो है वह पदार्थमे अमेदरूप हुआ करता है। लेकिन जो गुणको और पदार्थको याने द्रव्यको भिन्न-भिन्न मानते उनके लिये कह रहे हैं—जो दर्शन ज्ञान गुण नहीं किन्तु आत्माके स्वरूप हैं। अब जो ज्ञानस्वरूप बना आत्मा, उस ज्ञानस्वरूपका प्रति समयमें नवीन-नवीन अस्थायी बनती हो रहती है। तो जो सहज ज्ञानस्वरूप है वह तो है आत्मामें शक्ति शाश्वत और उसका जो विकास है जाननरूप, वह है (ज्ञान पर्याय)। अब आप यह बतलावो कि आपकी बुद्धि किसका सकेत करती है ? क्या सहज ज्ञान

स्वरूपका नाम बुद्धि रख रहे हो या ज्ञानपरिणामनका नाम बुद्धि रख रहे हो ? यदि सहज ज्ञानस्वरूपका नाम बुद्धि रखते हो तो रख लो । नाम बदलकर रखनेसे पदार्थ तो न बदल जायगा । जैसे कोई व्यक्ति है, गृहस्थावस्थामे उसने बहुत अन्याय किया तो साधु अवस्था ग्रहण करनेपर नाम बदल देता है ताकि लोगोमे हमारा अपमान कम हो जाय । और, वह साधु एक बार नाम बदल चुका और साधुपनेमे ही अन्याय कर बैठा तो फिर वह दूसरा नाम बदल देता । तो यो नाम बदलते जावो पर नाम बदलनेसे आदर प्रकृति मनुष्य तो न बदल जायगा । तो ऐसे ही उस सहज ज्ञानस्वरूपका नाम बुद्धि रखलो तो उससे कही अर्थ न बदल जायगा । सो बुद्धि आत्माका स्वरूप है, उसका निषेध नहीं किया जा सकता । यदि ज्ञानपरिणामनका नाम बुद्धि रखते हो—खम्भा जाना, भोट जाना, घर जाना, दूकान जाना, इस तरह जो हमारी नाना जातकारियों चल रही हैं इनका नाम बुद्धि है । ऐसा यदि कहते हो, तो अर्थ हुआ कि बुद्धि परिणामन । और वह आत्माके ज्ञानस्वरूपका परिणामन है । इसमे भी कोई आपत्तिकी बात नहीं है । आपत्ति तो केवल इतनी हो है कि बुद्धिका गुण माना जाय और उसकी सत्ता न्यायी मानी जाय, आत्माको द्रव्य माना जाय, उसका सत्त्व न्याया माना जाय और फिर आत्मामें बुद्धिका समवाय करके आत्माका काम किया जाय तो इसमे आपत्ति है । तो विशेषवादियों द्वारा कल्पित जैसा बुद्धिका स्वरूप है वैसा बुद्धि नामका गुण पदार्थ सिद्ध नहीं होता ।

शकाकार द्वारा सुख दुख नामक गुणके सद्भावका कथन—शकाकार कहता है कि एक सुख नामका भी तो गुण है और दुःख नामका भी एक गुण है । सुख और दुःख जो इस जीवको लगे हैं वे दोनों ही गुण हैं । यहाँ गुण शब्दका यह अर्थ नहीं लेना कि जो अच्छी बात हो उसे गुण कहा हो और जो बुरी बात हो उसे अवगुण कहा हो । अवगुण भी गुण ही है और गुण सो गुण है ही । जैसे नाम और बदनाम । कोई लोग कहते कि अगर मैं बदनाम हुआ तो अच्छा ही तो रहा । नाम तो लगा है साथमे । यहाँ गुणका मतलब अच्छी बातसे नहीं किन्तु एक जो निगुण हो और द्रव्यके आश्रय रहता हो, ऐसा जो कुछ भी तत्त्व है उसका नाम गुण रखा गया है । तो आत्मामे सुख गुण भी है और दुःख गुण भी है । जब सुख गुणका सम्बन्ध होता है आत्मामे तब आत्मा सुखको अनुभव करता है जब दुःख गुणका सम्बन्ध होता है तब आत्मा दुःखका अनुभव करता है । यह सिद्धान्तानुसार कथित २४ गुणोमेसे १३वाँ और १४वाँ गुण है ।

सुख दुःखके गुणत्वकी शङ्काका समाधान—समाधानमे कहते हैं कि पहिले सुख और दुःखका अर्थ ही तो बनाओ कि इसका मतलब क्या है ? सुख किसे कहते हैं ? सु के मायने सुहावना और ख के मायने इन्द्रिय । जो इन्द्रियोको सुहावना लगे, उसे सुख कहते हैं । और इन्द्रियोको जो असुहावना लगे उसे दुःख कहते हैं । तो

सुहावना लगना, असुहावना लगना यह किसकी विशेषता है ? है आत्माकी विशेषता । सुहावना लगनेका, असुहावना लगनेका प्रभाव किसपर पड़ता है ? आत्मापर पड़ता है सो है तो 'सुख दुःखके आधार आत्मा है, इसमें कोई सन्देह नहीं । लेकिन वे सुख दुःख हैं क्या ? कि आत्माका जो एक आनन्द स्वरूप है उस आनन्द स्वरूपाका विभाव परिणामन है । ये सुख दुःख कोई अलग गुण पदार्थ हो और उनका जब समवाय सम्बन्ध बने आत्मामें तब आत्मामें सुख दुःख हो ऐसी बात नहीं है, किन्तु यह आत्मा ही अपने ज्ञानके अनुसार आनन्द गुणका परिणामन किया करता है । सो जब ज्ञानमें भूल है तब ज्ञान ज्ञानस्वरूपसे हटकर किसी अज्ञान रूपमें लग रहा है उस समय आनन्द गुण का, आनन्द स्वरूपका सुख एवं दुःखरूप विकार परिणामन होता है । सुख दुःख विशेषवादियोंने अनित्य कहा तो इसमें कुछ मन्देह नहीं कि सुख दुःख अनित्य ही है, क्योंकि अनित्य तो कर्म, क्रिया परिणति आदिक कहलाते हैं, गुण नहीं । तब सुख दुःखका आधारभूत जो आत्मामें आनन्दस्वरूप है वह तो है गुण शक्तिस्वरूप और सुख दुःख हैं आनन्दस्वरूपका विकृत परिणामन ! स्वरूप और गुणमें अन्तर कुछ नहीं, अन्तर केवल यही है कि जब अभेद दृष्टिमें द्रव्यको निरखते हैं तो वहाँ जा निरखा गया उसे कहते हैं स्वरूप और भेद दृष्टिसे जब सत्यको निरखते हैं वहाँ जा निरखे जाते हैं उन्हें कहते हैं गुण । स्वरूपभेद गुण है । गुणोंका, अभेदस्वरूप है, सुख दुःख नामके गुण अलग हो ऐसी बात नहीं है । जिस कालमें आत्मा भेद विज्ञान करता है उस भेद विज्ञानसे यह जी अपने अभेद स्वरूपकी और आता है । आत्माका अभेद स्वरूप है ज्ञानानन्द—स्वरूप । उसमें उपयोग जमनेसे, उसमें रमण होनेसे आत्माके सुख दुःख विकार आदि दूर हो जाते हैं और आनन्द स्वरूपका शुद्ध आनन्द विकास प्रकट हो जाता है ।

हम आप सबकी इस नर जीवनमें बड़ी जिम्मेदारीका स्मरण—हम आप सब बन्धुबाने यह मनुष्यभव पाया तो बड़ी जिम्मेदारीसे सुननेकी बात है, ऐसा अमूल्य नर जीवन बार बार नहीं प्राप्त हो सकता । ससार में देखिये—स्थायर, कीट, पलिंगे आदि ये कितनी ही तरहके दुर्गति वाले प्राणी हैं, ये प्राणी हमारी जातिके ही जीव हैं, और, इस इस तरहकी परिणतियाँ हम आपने अनेक बार प्राप्त की हैं । क्या बीती होगी उस समय और अब भी आगे इस नर जीवनको यदि योही मुपन सा समझ कर परिग्रहकी तृष्णामें, कुटुम्बियोंके स्नेहमें, विषयोंके उपभोगमें और असार व्यर्थ अनर्थकी कीर्तिकी चाहमें यदि इस उपभोगको फँसाया तो जिन दुर्गतियोंको भोगकर आज आये हैं मनुष्यभवमें उन्हीं दुर्गतियोंमें फिर जाना होगा । वैसे ही मोटे रूपसे समझ लीजिये कि इस नर जीवनको हम धीरे-धीरे समाप्त कर रहे हैं, मरणकी ओर जा रहे हैं, जितना रहा शेष जीवन है वह भी बहुत ही जल्दी निकल जाने वाला है । मरण होगा, मरणके बाद फिर आपका क्या रहा यहाँ ? घर, कुटुम्ब, पैसा कुछ भी रहे तो बतलावो ! जो पर दृष्टि करके विकल्प बनाकर यहाँ सस्कार बना लिया मलिनता बना

लिया, वे सस्कार तो साथ जायेंगे ना, दुःखी करनेके लिए ? तो जैसे घरे घर धन वैभव कूटुम्ब परिजन आदि छूटते हैं वैसे ही ये सम्कार भी छूट जायेंगे क्या ? अरे ये तो न छूटेंगे । जीवनमें जो पाप कमाया है वे सस्कार तो इस जीवकी दुःखी करनेके लिए साथ जायेंगे । तब समझो अपनी कितनी बड़ी जिम्मेदारी है । उन गाय बछड़ो जैसा स्वच्छन्दमरा प्रवर्तन मत करो । खूँटेमें बँधे हैं तो वेचैन हैं, जरा सा गिरवाँ टूटा कि भाग करके जहाँ मन चाहा वहाँ भाग जाते हैं । सो ऐसे ही धर्मका बन्धन तोड़कर, ज्ञान दृष्टिका नियंत्रण तोड़कर विषयोमें, चाहोमें, दूकानमें, परिजनमें, जहाँ चाहे वहाँ मनको खूब लगायें, यह प्रवृत्ति तो इस जीवकी वरवादीका ही कारण है । इसका फल कोई दूसरा भोगने न आयगा । स्वयंके द्वारा किये गए कर्मोंका फल स्वयंको भोगना पड़ेगा ।

आत्मगुणकी सम्हालमें अलौकिक आत्म वभवका लाभ—अहो, अब तक वरवादीका ही उपाय किया । कर्मोंका बोझ बढ़ाया, लेकिन खेद मचानेकी कुछ बात नहीं है । अनगिनते भवोंके भी बाँधे हुए तीव्रसे भी तीव्र पाप यदि अपनी ज्ञान दृष्टिको सम्हाललें और अपने आपके स्वरूपका अनुभव करें तो वे सारेके सारे पाप कम कुछ ही क्षणोंमें खिराये जा सकते हैं । बल इतना बड़ा है—हम आप सबमें । क्योंकि, आखिर है क्या ? एक भ्रमके खम्बेपर यह सारी विडम्बना सवार है । दुर्गतियोंमें जन्म मरण करना, चिन्ता भय, शोक, शल्य आदिक भावोंसे अपनेको दुःखी करना, ये सारीकी सारी विडम्बनायें भ्रमके खम्बेपर आ पड़ी हुई हैं । आधार कुछ नहीं है । भ्रम है । एक मान्यता ही उल्टी बना लेनेका यह सब फल है । मान्यता तो मान्यता ही है । कुछ वहाँ रूप, रस, गंध, स्पर्श नहीं पड़े, वहाँ कोई पहाड़ पृथ्वी नहीं अड़ी कि जिसको फेंककर निकालनेमें देर लगे और बड़ी कठिनाई पड़े । अरे मान्यता तो मान्यता ही है । अब तक रही परमेश्वर आपा माननेकी मान्यता, परसे सुख दुःख समझनेकी मान्यता । रही तो मान्यता ही, कल्पना ही । उस कल्पनाको सम्प्रज्ञानके बलमें दूर करके निरखें कि ज्ञानानन्दधन यह स्वयं आत्म—तत्त्व है । वम हममें इसकी ही चीज, इसका ही ज्ञान, इसका ही उपयोग समायें रहे, वस कृतार्थता जग गयी । आत्माका उद्धार होना कोई कठिन बात नहीं है लेकिन कोई उसके धोरे ही न आये, आत्माकी चर्चके निकट ही न आये, यह काम बड़ा बोझ जैसा लगे और रागद्वेषादिकके कार्य करना बड़ा आसान मालूम दे, तो ठीक है । आज पुण्यका उदय मिला है ना, घर है घर वाली है, बच्चे हैं । सब कुछ मिला है ना, और वे सब आपके हैं, आपका उनपर अधिकार है व्यवहारसे । तहसीलमें, नगरपालिकामें आपकी जायदाद आपके नाम चढ़ी हुई है । आप वे फिकर होकर सब मेरा ही तो ठाठ है, इसमें किसी दूसरेका है क्या ? यो स्वच्छन्द होकर उसके रागद्वेषमें लग रहे यह काम आपको बड़ा आसान लग रहा है और यह अपने आत्माकी बात, इस धमकी बात, जिससे अपना उद्धार होगा, ससारके सकट सदाके लिए छूटेंगे, उस कामको करनेके लिए, उसकी बात सुननेके लिए आपको बड़ी कठिनाई



मालूम हो रही है । हम ही आत्माकी बातोंको सुनने न दें तो होगा क्या, अथवा अब थोड़ा ही तो समय रह गया, सुन लिया जाय यो उस आत्महितके कामके लिए बड़ी विवशतायें मालूम हो रही हैं और रागद्वेषादिकके कार्योंके लिए बड़ी स्वाधीनता मालूम हो रही है । तो इन गैर जिम्मेदारीकी प्रवृत्तियोंको छोड़ना होगा और जब इस ज्ञान की ओर आयेगे और किसी भी समय ज्ञानानन्दधन आत्मतत्त्वकी भक्त होने लगेगी तब आप स्वयं स्वयं तृप्त और सन्तुष्ट होगे और जानेंगे कि तीन, लोककी सम्पदा इन्द्र सरीखे भोग, काककोटसम गिनत हैं सम्पददृष्टि लोग यह बात विल्कुल सत्य है, जिन वैभवको, जिस लाखोंकी मायाको लोगोंने बड़ी रुचिसे पकड़ रखी है वह माया सम्य-दृष्टि पुरुषको काककीटकी तरह ध्यानमें आ जायगी आत्म वैभवके पानेपर उस वैभव मूल्य कोई आँक सकता है क्या ? तब उस ज्ञानस्वरूपकी सिद्धि होनेपर उसमें रमण होनेपर ये सुख दुःख नामके विकार इसके तुरन्त दूर हो जाते हैं । और ठीक ही है । मोक्ष अवस्थामें न सुख रहता और न दुःख रहता । सुख दुःख ये गुण नहीं हैं, किन्तु आत्माके आनन्दस्वरूपमें भेद दृष्टिसे आनन्दगुणके ये विकृत परिणामन हैं, अतः विशेष-वादमें कल्पित सुख दुःख जिस स्वरूपसे माने गए हैं वह सिद्ध नहीं होता ।

शब्दाकार द्वारा इच्छा और द्वेषमें गुणत्वकी सिद्धिका प्रयास—  
अब शकाकार कहता है कि इच्छा और द्वेष ये भी तो गुण हैं । राग करना, रम जाना सुहावना लगना, इच्छा करना, प्रतीक्षा करना आदि ये भी तो गुण हैं, द्रव्य तो नहीं है । इसी प्रकार द्वेष करना, विरोध करना, मात्सर्य रखना यह भी तो गुण है । तब फिर यह कहना कि पदार्थ सामान्यविशेषात्मक होता है और ऐसे-ऐसे पदार्थ केवल ६ हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अयमं, आकाश और काल । यह कथनी कैसे शोभा पा सकती है ? सब लोगोको विदित है कि इच्छा और द्वेष खासे प्रचण्ड गुण हैं, और ससारमें यह सारा नाच, ये सारी घटनायें, ये विहम्बनायें, सम्मान अपमान आदि जो जो कुछ है वे इस इच्छा द्वेषके आधारपर ही तो हैं । जो मनुष्य अच्छी इच्छा करता है उसका लोकमें सम्मान होता है और वह भी बड़ा सुखी रहता है । जो द्वेष किया करता है या खोटी इच्छा करता है उसका इस लोकमें अपमान होता है और स्वयं भी दुखी रहा करता है । तो जिस गुणपर सारा कुछ खेल अवलम्बित है इस इच्छा और द्वेष नामके गुणको कैसे भूलते हो ? यह भी गुण है ।

इच्छा और द्वेषके गुणत्वकी मान्यताका निराकरण—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि इच्छा और द्वेष इनका क्या अर्थ है ? इच्छा मायने चाह होना । चाहके मायने परकी और आकर्षण होना । चाहें चेतनकी चाह हो अथवा अचेतनकी चाह हो जहाँ चाह है वहाँ परकी और खिचाव है । चाहका अर्थ है परका राग, परकी और आकर्षण । और, द्वेष मायने असुहावना लगना, बुरा प्रतीत होना, घृणा करना, आकर्षण न होना, ये तो हैं ही मगर उसके विरुद्ध उत्तना ही विमुख हो

जाना । ऐसी जो विकल होता है उनका ही नाम द्वेष है । तो अब देखो कि जब तक इच्छा है और द्वेष है तब तक जीवोकी परिणति इस इम प्रकारकी हो रही है । जब इच्छा और द्वेष न होंगे तब आत्माकी प्रवृत्ति कैसी होगी इसका अंदाज करो । शांत, गम्भीर, अपने अपने समायी हुई परिणति होगी । इस प्रकारके परिणमन का नाम है तथ्यका प्रायोगिक रूपसे होना । जिसका नाम रखा गया है चरित्र । तो इच्छा द्वेष जब नहीं है तब शुद्ध चरित्र है और जब इच्छा द्वेष है तब शुद्ध चरित्र नहीं है । तो भा देविये ! मुकाबलेमें दो बातें हो गयी — इच्छा द्वेष और शुद्ध चरित्र, तो जिस शक्तिका परिणमन इच्छारूप हो रहा है तब शुद्ध चरित्ररूप नहीं । जब शुद्ध चरित्ररूप हो रहा है तब इच्छा द्वेष नहीं । इससे यह मानना चाहिये कि चारित्र शक्ति जीवका स्वरूप है और उस स्वरूपमें जब विकार हुआ तब होता है इच्छा और द्वेष । और फिर स्वरूपमें विकार नहीं है, स्वरूप स्वरूपविकासमें चल रहा है तो उस का नाम है शुद्ध चरित्र । इच्छा द्वेष चारित्र नामक स्वरूपके, भेद दृष्टिसे चारित्र नामक गुणके विकार परिणमन हैं । इच्छा, द्वेष स्वयं कोई गुण पदार्थ नहीं हैं कि उनका आत्मामे सम्बन्ध हो तब आत्मा इच्छा और द्वेषका अनुभवन किया करे ।

शकाकार द्वारा प्रयत्न नामक गुणके सद्भावका कथन—शकाकार कहता है कि एक प्रयत्न नामका गुण है । जीवमें जो चारित्रका उभग उठता है । प्रयत्न होता है, किसी कार्यके करनेके लिये एक यत्न भीतरमें चलता है जिससे कि प्रगति होती है, आरम्भ बनता है वह है प्रयत्न नामका गुण । तो सब लोग अनुभवमें जानते हैं कि जान लिया, पक्क लिखा, निर्णय कर लिया, पर जब तक प्रयत्न नहीं किया जाता तब तक वह कार्य सिद्ध नहीं होता । पानी पीना है । प्यास लगी है मान लो । तो प्यास मिटानेका साधन यह कुर्वा है । इस कुर्वापर डेगची, रस्सी हमेशा रखी रहती है । वही छोटे-छोटे डिब्बे भी पड़े रहते हैं । सब कुछ समझ लिया, पर प्रयत्न न किया जाय, उस और न जाया जाय, पानी न खींचा जाय, तो प्यास तो नहीं बुझ सकती । तो इम प्रयत्नका तो बड़ा ही महत्त्व है । सब कुछ प्रयत्नके आघात पर ही ये भली बुरी आदिक बातें चल रही हैं । तो जैसे द्रव्य कोई पदार्थ होते हैं इसी प्रकार प्रयत्न नामका गुण भी एक पदार्थ है । जब उस प्रयत्नका सम्बन्ध होता है आत्मामे तब कुछ ये स्थितियाँ बनती हैं । तो प्रयत्न नामका भी एक गुण पदार्थ है ।

प्रयत्नको गुणपदार्थ माननेके विकल्पका निराकरण—अब समाधानमें कहते हैं कि प्रयत्नका अर्थ क्या है ? एक मनुष्यने प्रयत्न किया, कुर्वापर जाकर डेगची से पानी खींचकर पानी पिया तो उस मनुष्यने वहाँ किया क्या ? प्रयत्न किया । प्रयत्न मायने हस्तादिककी क्रियाये । तो प्रयत्नका अर्थ क्रिया हुई । प्रयत्न तो इसीसे बात कट जाती है कि प्रयत्न कोई गुण नहीं है, किन्तु वह तो क्रिया है, कर्म है ।

विशेषवादमे कर्म नामका भी पदार्थ माना है। तो प्रयत्न गुण न रहा। और, फिर और भी सुनिये—प्रयत्न आत्मा मे हुआ। क्या प्रयत्न हुआ ? आत्माने कोई बात जानी समझी। निर्णयकी और उम उपायका सकल्प किया। अब इसके बाद आत्म प्रदेशमे जो योग हुआ, परिस्वर हुआ वह उसका प्रयत्न कहलाया। तो वह योग भी क्या है ? आत्माकी क्रिया है, प्रयत्न है। तो प्रयत्न नामका कोई गुण अलग हो और उसका फिर आत्मामें सम्बन्ध हो तो आत्मा प्रयत्न करे या जिसमें सम्बन्ध हो वह प्रयत्न कर ऐसा प्रयत्न नामका कोई गुण नहीं है।

बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष व प्रयत्नके कात्मगुणत्वकी अस्तिद्धि—अब जरा इन ६ गुणोंके सम्बन्धमे एकचित्त बात सुनिये—बुद्धि सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, जिनका वर्णन अभी चल रहा है, जिनका आत्मासे सम्बन्ध बताया जाता कि इन ६ गुणोंका सम्बन्ध आत्मासे है और फिर उसका हम आप लोग प्रयोग करते हैं तो यह तो बतलाओ कि आत्मामे जो सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न ये ५ गुण हैं—ये ५ गुण बुद्धिरूप हैं या अबुद्धिरूप, ज्ञातृत्वक हैं या अज्ञातृत्वक ? यदि कहो कि अबुद्धिरूप है, ज्ञानरहित है तो जैसे ज्ञानरहित है तो जैसे ज्ञानरहित रूप, रस, गन्ध स्पर्श हैं तो वे कहीं बुद्धि आत्माके गुण तो नहीं बन जने। पुद्गलये रूप, रस, गन्ध, स्पर्श पाया जा रहा तो ये रूपादिक क्या आत्माके गुण हो जाते हैं ? नहीं। क्यों नहीं होते कि वे अचेतन हैं, बुद्धिरहित हैं। अब बुद्धिरहित हैं आत्माके सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, तो ये पाँचोंके पाँचो गुण हो ही नहीं सकते, क्योंकि बुद्धिरहित हैं और यदि कहो कि ये पाँचो भी बुद्ध्यात्मक है तो ठीक है। इन पाँचोंका नाम बुद्धि पड़ गया, ये पाँचो कुछ नहीं रहे। जब ये पाँचो बुद्धिरूप हो गए तो इनसे भिन्न ये सुख दुःख आदिक कुछ भी न रहे। यदि कहो कि कुछ विशेषता है, कुछ इसके स्वरूपका भेद है, उम विशेष को लेकर ये सुख दुःख इच्छा, द्वेष, प्रयत्न बुद्ध्यात्मक हैं तो भी उनका भेद रूपसे कथन चलता है। जैसे ज्ञान दशन चारित्र्य आदिक गुण स्याद्वादियोंके ये आत्मासे भिन्न हैं तो सख्या, गुण, आत्मा, प्रयोजन आदिककी दृष्टिसे उनमे भेद माना जाता है। और भेदरूपसे शास्त्रोमे वर्णन है। इसी ५ पर कुछ विशेषोंको लेकर इन सुख दुःख आदिकमे और बुद्धिमे भेदसे कथन चलता है। तो उत्तरमे कहते हैं कि फिर तो उनके अभिवानमें अभिधानमे अभिधेयमे भी भेदका अभिधान होना चाहिये। कुछ विशेषता पाकर उनमे भेद कथन करना ही तो वाचक जा शब्द हैं उन शब्दोमे भी भेदसे कथन करो। और, फिर कुछ भी विशेष गारर अत्यन्त भेद माननेकी यदि आदत बना ली गई तब तो हममे बड़े दोष आयेगे। इसमे ज्यादा बात बढ़ानेसे क्या लाभ है ? तत्पर आइये ये सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न आदि जिस जिस प्रकारसे वैशेषिक सिद्धान्तमे माना है उनकी सिद्धि नहीं होती है। ये सब आत्माके किसी गुणके परिणाम हैं और बुद्धि भी आत्माके महज ज्ञानस्वरूपका परिणाम है। ये स्वतन्त्र भिन्न गुण पदार्थ नहीं सिद्ध होते।

शकाकारके [गुरुत्व गुण] पेसी- शकाकार कहता है कि एक गुरुत्व नाम का भी गुण है। गुरु कहते हैं वजरदारको। गुरु कहते हैं भारीपनको। देखो। पदार्थमें भारीपन नामका भी एक गुण है ज कि पृथ्वी एवं जलमें रहता है। और, वह गुरुत्व गुण पतन का कारण है, अर्थात् गिर जाता है। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु इन ४ मेंसे बताना था कि गुरुत्व किममें पाया जाता है ? तो अग्निमें गुरुत्व नहीं मन रहे क्योंकि अग्निका क्या वजन ? यदि जलनी हुई अग्निका भी वजन है तो वह ईन्धनका वजन है अग्निका नहीं। इसी तरह कभी हवाका भी वजन होता है तो वह कई उपाधिःश होता है। हवामें स्वयंमें कुछ वजन नहीं। तो इस तरह वजन नामक गुण पृथ्वीमें और जलमें पाया जाता है। पृथ्वी भी तोली जाती है, सोना, चाँदी, लोहा, पत्थर, मिट्टी सभी तोले जाते हैं। तो गुरुत्व नामक गुण पृथ्वी और जलमें रहने वाला है। और पतनका कारणभूत है। जिनमें गुरुत्व होता है वह चीज गिर जाती है। इस तरह 'चर्वा' गुण यह पतन नामक है। ऐसा शकाकार अपने गुण पदार्थके प्रसंगमें गुरुत्व नामक गुणकी सिद्धि कर रहा है।

गुरुत्वके गुणत्वकी शकाका समाधान — श्व समाधानमें कहते हैं कि गुरुत्व नामक गुण जो बनला रहे हो वह तो युक्त है और पुद्गलका गुण है लेकिन यह समझना चाहिये कि पुद्गलमें जो चार गुण हैं —स्पर्श, रस, गंध, और वर्ण, उनमें स्पर्श नामक शक्तिका इन स्कन्धोंमें यह एक परिणामनको भी गुण कहा जाता है और शक्तिको भी गुण कहा जाता है। पर गुण गुण नाम सुनकर भ्रम जरूर सही और भिन्न-भिन्न समझना चाहिये। पर्यायरूप गुण तो अनित्य होता है और शक्तिरूप गुण नित्य होता है। जो गुरुत्व गुण है और वह पुद्गलका ही गुण है, लेकिन गुरुत्व के बारेमें यह कहना कि गुरुत्व अतीन्द्रिय है अर्थात् इन्द्रियके द्वारा जाना नहीं जाता और, पतनसे उसका अनुमान होता है याने कोई चीज गिर गयी तो उससे जाना कि इसमें वजन है तभी तो गिरी, इस प्रकार जो विशेषःनादमें कहा गया है कि गुरुत्वमें दो बातें हैं कि अतीन्द्रिय है, इन्द्रिय द्वारा गम्य नहीं है, और गिरनेकी क्रियासे उसका अनुमान होता है यह बात युक्त नहीं है। बात तो यह है कि गुरुत्व अतीन्द्रिय नहीं है। हाथपर चीज रखकर हम जानते हैं कि यह इतनी वजनकी चीज है। कितने ही लोग तो इतने चतुर होते हैं कि हाथपर लेकर ही बता देंगे कि यह चीज इतने किलो अथवा इतने तोले है। तो देखा स्पर्शनइन्द्रियसे जान लिया गया ना, कि इसमें गुरुत्व है ? यह चीज इतने ताला है, इतनी बारीखीकी जानकारी तो मनकी सहायतासे हुई। कोई इतनी बारीखीमें न जान सके, किन्तु वजन तो हर एक जीव जान जाता है। वैन, घोडा आदिपर भी वजन लादा जाता तो क्या वे इतना नहीं समझ पाते कि मुझपर वजन लदा है ? हाँ यह न जान पायेंगे कि इतने मन या इतने किलो का वजन लदा है। गुरुत्वका बोध तो स्पर्शनइन्द्रिय द्वारा हो जाता है। तो वह गुरुत्व अतीन्द्रिय नहीं है पहिली बात। दूसरी बात यह है कि यह कहना कि पदार्थके वजन



जुनकर स्कन्धकी सकलमे आते हैं उस समय इसमे चार परिणामन और प्रकट हो जाते हैं—वजनदार होना, हल्का होना, कोमल होना और कठोर होना । जो शुद्ध परमाणु है, जो कि स्पर्श द्रव्य है उसमे ये चार परिणामन न मिलेंगे । कोई परमाणु कठोर है, कोई कोमल है, ऐसा तो नहीं है । लेकिन जब परमाणुओंका संयोग हो जाता और एक पिण्ड बन जाता तो उसमे चार बातें ये और बढ़ जाती हैं—कोमल होना, कठोर होना, भारी होना और हल्का होना । तो पुद्गल स्कन्धोमे स्पर्श गुणका यह परिणामन है—वजनदार होना । यह शक्ति भूतगुण नहीं, किंतु शक्तिका परिणामनरूप गुण है ।

द्रवत्वको गुण पदार्थ माननेकी शंकाकारकी मान्यताका कथन—अब शंकाकार कहता है कि एक द्रवत्व नामका भी गुण है । द्रवत्व कहते हैं प्रवाह होने का । यह द्रवत्व गुण पृथ्वी, जल और अग्निमें पाया जाता है । विशेषवादी कह रहे हैं कि जो बहनेका गुण है । बहाव हो जाता है यह गुण पृथ्वीमें मिलेगा । जलमें मिलेगा । पृथ्वीमें बहाव गुण मिलता है और अग्निमें भी बहाव गुण मिलता है यह बात जरूर कठिनाईसे समझमे आनेकी है और जलमें प्रवाह गुण है यह स्पष्ट है । तो इसका कारण यह है कि पृथ्वी और अग्निमें तो द्रवत्व नैमित्तिक गुण है और जलमें द्रवत्व स्वतः सिद्ध गुण है । जल वह जाता है यह तो जलका स्वयमेव एक गुण है । और अभी पृथ्वी भी बहती है । जैसे लाख पिघली और बह गयी । तो लाखमें अग्नि का सम्बन्ध हुआ उस वजहसे लाख पृथ्वी होकर भी बह गई । सोना चांदी भी कभी बहते हैं कि नहीं ? बहते हैं । तो पृथ्वी और अग्निमें जो बहाव है वह तो है नैमित्तिक और जलमें जो बहाव है, द्रवत्व है वह है स्वतः सिद्ध तो इस प्रकार यह १६ वा गुण द्रवत्व है ।

द्रवत्वके गुणत्वकी मान्यताका निरकिरण—उक्त शंकाके समाधानमें कहते हैं कि पृथ्वी और अग्निमें भी द्रवत्व है यह बात सही नहीं है । हाँ कभी ऐसा देखा जाता है कि जैसे कि विशेषवादमें स्वर्णको अग्निका पुत्र माना है । ऐसा पुराणों में वर्णन चलता है ना । तो अब स्वर्ण क्या हुआ ? अग्नि, तैजस स्वर्ण पृथ्वीमें नहीं माना गया है विशेषवादमें । चांदी, लोहा आदि तो पृथ्वी हैं और स्वर्ण है तैजस । तो विशेषवादके आगमसे यह बात प्रसिद्ध है कि स्वर्णादिक कुछ पदार्थ ऐसे हैं जो अग्निके पुत्र हैं लेकिन उन सबमें पहिला पुत्र है स्वर्ण । तो इससे यह सिद्ध हो गया कि स्वर्ण अग्नि है । अब उभमें द्रवत्व गुण तो अभी नहीं है लेकिन जब अग्निका संयोग हो जायगा और वह स्वर्ण गल जायगा तो गलनेपर स्वर्णमें द्रवत्व अग्निका नहीं है किन्तु जलीय द्रवत्व है अब उभमें जल तत्त्व आ गए हैं उसके कारण उसमें प्रवाह आया । इसी प्रकार लाख आदिक पृथ्वी द्रव्य हैं, उनमें बहाव नहीं रहता, लेकिन जब अग्निका संयोग होता है तो उस उस पृथ्वीमें जलतत्त्व प्रकट होता है और फिर प्रवाह होता है । उरका वह जलीय तरवका प्रवाह है । पृथ्वीका नहीं ।

उस समय उस स्वर्णमें, उस लाख आदिक पार्थिव द्रव्यमें जलीय द्रवत्वका संयुक्त समवाय है। याने द्रवत्वका समवाय है जलमें और जलका सयोग हो गया है स्वर्ण और लाख आदिक पार्थिव द्रव्यमें तो जलीय द्रवत्वके संयुक्त समवायसे स्वर्णमें पार्थिव में द्रवत्व गुणकी प्रतिष्ठा होती है। वस्तुतः पार्थिवमें और अग्निमें द्रवत्व गुण नहीं है। शकाकार यहाँ यह बात रख रहा है कि द्रवत्व भी गुण होता है लेकिन द्रवत्वके बारेमें निष्पक्ष बात तो सोचिये। द्रवत्व क्या ? वह गया। बहना क्या ? क्रिया हुई। कोई पदार्थ इस प्रकारके ढाँचे वाले होते हैं, इस तरहका उनका कार्य होता है कि वे नीची जमीन पायें तो वे बह जाया करते हैं। यह उन पदार्थोंकी विशेषता है, न कि द्रवत्व गुण कोई आश्रयभूत पदार्थमें है और उस द्रवत्वके कारण वह बह करता हो, ऐसी बात नहीं है। यह तो पदार्थोंका अपना अपना सस्थान जुदा-जुदा है कोई कठिन होता है कोई द्रव होता है कोई तरल पदार्थ होता है, लेकिन विशेषवादमें तो बुद्धिमें कुछ भी समझमें आना तो चाहिये फिर वे उनके पदार्थ बन जाते हैं।

भेद व अभेदका औचित्य व अनौचित्य—विशेषवादमें अभेदको आदर नहीं दिया गया है, अभेदको वे मिथ्या मानते हैं। हैं चीचें न्यारी-न्यारी और उनमें इकट्ठी कर दिया और इकट्ठेमें उन्हें एक मानना यह पदार्थ उनकी दृष्टिमें मिथ्या है लेकिन अभेद मिथ्या भी होता है, सम्पर्क भी होता है, भेद मिथ्या भी होता है, सम्पर्क भी होता है। उचित अभेद सही है, अनुचित अभेद मिथ्या है। उचित भेद सही है, अनुचित भेद मिथ्या है। जैसे पदार्थमें शक्तियाँ हैं, वे शक्तियाँ पदार्थोंमें अभिन्न हैं। अब उन शक्तियोंसे भी पदार्थका ऐसा भेद कर दिया जाय कि वे शक्तियाँ स्वतंत्र पदार्थ हैं और यह द्रव्य स्वतंत्र पदार्थ है। ऐसा स्वतंत्र मान लेना कि उनका उनसे सम्बन्ध कराने तककी भी गुंजाइशका उपाय सही न रहा। तो वह अनुचित भेद हो गया। मिथ्या हो गया पर द्रव्य द्रव्य ये सब जुदी जुदी सत्ता लिए हुए हैं, जीव जीव ये सब अनन्त हैं, अपनी अपनी स्वतंत्र सत्ता लिए हुए हैं। तो ऐसे इन जीवोंको एक आत्मा कह डालना यह है अनुचित अभेद। वह मिथ्या हो जायगा। पर जहाँ जैसा अभेद है उसे उस प्रकार मानना मिथ्या नहीं कहलाता। यह द्रवत्व गुणके सम्बन्धकी चर्चा चल रही है।

पार्थिव और अनलमें सदा द्रवत्व सिद्ध करनेका शकाकारका प्रयास—शकाकार कह रहा है कि पदार्थोंमें द्रवत्व गुण भी है, लेकिन वह द्रवत्व गुण पृथ्वी, जल और अग्नि इन तीनमें पाया जाता है। समाधानमें यह कहा गया कि जलमें द्रवत्व परिणामन है, यह बात मान ली जायगी किन्तु पृथ्वी और अग्निमें भी द्रवत्व है यह स्वीकार नहीं किया जा सकता क्योंकि जब जब भी पृथ्वीमें और अग्निमें द्रवत्व आया तो उपाधिके सम्बन्धसे उसमें जब जल तत्त्वका सयोग हुआ तब वहोव आया। इसपर शकाकार कहता है कि पृथ्वीमें और अग्निमें सम्बन्धके कारण जलीय तत्त्वमें वहाव

माया है यह बात युक्त नहीं, किन्तु समस्त पार्थिव द्रव्य, समस्त तैजस द्रव्य द्रवत्वसे संयुक्त हैं, क्योंकि रूपी होनेसे । जो जो रूपी होते हैं वे वे सब द्रवत्व गुण वाले होते हैं । देखिये विशेषवादमें हवामे रूप नहीं माना गया । रूप पृथ्वीमें है, जलमें है और अग्निमें है पर हवामे नहीं है, ऐसा विशेषवादी लोग मानते हैं तो जितने भी पार्थिव हैं, जितने भी तैजस हैं वे सब भी द्रव है, प्रवाहशील हैं, बहने वाले हैं क्योंकि रूपी होनेसे जल रूप है तो उसमें द्रवत्व स्पष्ट है, जल बह जाता है अग्नि भी रूपी है, पृथ्वी भी रूपी है, उनमें भी रूप माया जाता है । तो रूप होनेके कारण ये गुण और पार्थिव भी द्रव हैं ।

पार्थिव और अग्निलमें द्रवत्व माननेकी शकाका निराकरण—समाधान में कहते हैं कि यह बात कहना युक्त नहीं है । (प्रकरण बड़ा युक्तिसंगत चल रहा है) यह बात कही जा रही है शकाकारकी ओरसे कि पृथ्वीमें सदा द्रवत्व पाया जाता है सम्बन्धकी अवस्थासे नहीं । और अग्निमें भी सदा द्रवत्व पाया जाता है । द्रव मायने बह जाना । जैसे पानी बह जाता है रूपी होनेसे । समाधानमें यह कह रहे हैं कि यह बात तो प्रत्यक्ष विरुद्ध है । आँखों ही उसमें दिख रहा कि पृथ्वी नहीं बह रही है व अग्नि नहीं बही है फिर प्रत्यक्षविरुद्ध बातको युक्तियोंसे सिद्ध करना यह युक्त नहीं हो सकता है । वह तो बाधित विषय है । बाधित विषयके बारेमें दिमाग लगाना, युक्तियाँ बताना कहाँकी बुद्धिमानी है ? कोई कहे कि अग्नि बर्फकी तरह ठडी होती है क्योंकि द्रव्य होनेसे । कहने दो, अब जो कोई ऐसा कह रहा हो उससे बात करना बेकार है क्योंकि वह मूढोका सिरताज है । उसको तो इस तरह समझाना चाहिए कि आगको उठाकर उसके हाथमें धर दो । वस वह अपने आप ही समझ जायगा कि अग्नि गर्म होती है या ठडी । तो जो बात प्रत्यक्षबाधित है उसको युक्तियों और अनुमानसे साबित करना और रास्ता ढूँढ निकालना यह कोई विवेककी बात नहीं है । पृथ्वी और अग्नि ये दोनों नहीं बहनी हैं । यह तो स्पष्ट ही समझमें आ रहा कि कहाँ बह रही । अब शकाकार कहता है कि अग्नी पृथ्वीमें और अग्निमें इस प्रकारका द्रवत्व घर्म है कि जो प्रत्यक्षमें तो आता नहीं और बहावकी क्रिया भी नहीं करता । इस ही ढंगका द्रवत्व है पृथ्वीमें और अग्निमें । अच्छा, समाधानमें कहते हैं कि कोई यदि यह कहने लगे कि अग्निमें गुरुत्व और रस भी है । विशेषवादमें अग्निमें गुरुत्व नहीं माना गया और रस भी नहीं माना गया लेकिन कोई यह कह बैठेगा कि अग्निमें गुरुत्व रस मौजूद है इसमें कोई सन्देह नहीं, कोई पूछ बैठे कि अग्निमें कुछ दिखता तो है नहीं, न वजन न रस । तो वह यो कह बैठेगा कि अग्नी । अग्निमें इस तरहका गुरुत्व और रस है कि जो प्रत्यक्षमें तो आता नहीं और पतन आदिक क्रिया भी नहीं करता । जैसे शकाकार कह रहा था कि पृथ्वीमें और अग्निमें ऐसा द्रवत्व है, ऐसा द्रवत्व है । ऐसा प्रवाह वाला गुण है कि न तो प्रत्यक्षमें समझमें आता और न बहावका काम करता । हम कहेंगे कि अग्निमें ऐसा गुरुत्व गुण है कि



जो न प्रत्यक्ष समझमें आता और न गिरनेका काम करता । धीर, अग्निमें ऐसा रस गुण है कि जो न प्रत्यक्षमें समझमें आता और न उसमें तृप्ति आदिकके अनुभव होते । और, इस तरहका छुआ हुआ गुणत्व घम अग्निमें मान लोगे तो कभी अग्नि ऊर्ध्वगमन वाली नहीं हो सकती । जिसमें वजन है वह कम ऊँचे उठेगी किन्तु अग्निमें ऐसा स्वभाव है कि उसकी ज्वालामें ऊपरको ही उठती है और फिर आपका जो यह सूय है कि रस पृथ्वी और जलमें ही रहता है, सो विरुद्ध हो गया वचन । देखो अब रस अग्निमें आ गया तो इस प्रकार द्रवत्वका पृथ्वीमें और अग्निमें मिश्र करना एक प्रसंगत बात है । जलमें तो द्रवत्व है सो वह द्रवत्व गुण क्या है ? वह जलका ही ऐसा परिणामन है, ऐसा ढाँचा है, ऐसी काय है कि वह निचली जमीन पाकर वह जाता है । तो द्रवत्व नामका गुण जैसा कि विशेषवादियोंने माना है वह सिद्ध नहीं होता ।

शकाकार द्वारा स्नेहनामक गुणका कथन—अब शकाकार कहता है कि एक स्नेह नामका भी गुण है । जो कि जलमें ही पाया जाता है । जलके सिवाय अन्य तत्त्वमें स्नेह गुण नहीं होता । और, स्नेह गुणका काम क्या है ? स्निग्धताका ज्ञान करा देना । यह पदार्थ चिपना है इस प्रकारके ज्ञानका करानेका कारणभूत जो गुण है उसका नाम है स्नेह । पानीमें चिकनापन माना है । चिकनेपनका आधार पानी है । यद्यपि पानीमें अन्य चीजोंकी अपेक्षा स्नेह चिकनापन बहुत कम मालूम होता है, घी, तैल, या अनेक पदार्थ ऐसे हैं कि जिनके मुकाबलेमें पानीमें चिकनाई बहुत ही कम नजर आती है । लेकिन चिकनाई असलमें, पानीमें ही है । अन्य चीजोंमें चिकनाई का गुण नहीं है । मूल चीज स्नेहगुण तो जलमें ही पाया जाता है । ऐसा शकाकार एक स्नेह नामक गुणका समर्थन कर रहा है ।

स्नेहके गुणत्वकी सिद्धि करनेकी शकाका समाधान—अब उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह कहना अयुक्त है कि स्नेह जलमें ही पाया जाता है । देखो घी आदिक अनेक पदार्थ हैं लोकमें, और वैद्यक शास्त्रोंमें लिखा हुआ है कि ये स्निग्ध होते हैं घी तैल आदिक । तब यह बात खो न रही कि पानीमें ही स्नेह पाया जाता है । शकाकार कहता है कि घी आदिकमें जो चिकनेपनका ज्ञान हो रहा है वह जलके निमित्तसे हो रहा है । घी आदिक उन पदार्थोंमें जलीय तत्त्व है, जलका सम्बन्ध है इसलिए उसमें चिकनेपनका ज्ञान होता है । अब यहाँ दो बातें हो गई । घी स्वयं जल नहीं है, तब फिर क्या होगा ? घी अग्नि भी नहीं है घी हवा भी नहीं है, और घीको जलतत्त्व भी नहीं मान रहे तो बाकी पृथ्वी बची । तो घी विशेषवादमें एक पृथ्वीतत्त्व ही हुआ । वह एक द्रव्यका ढोला ढाला हो गया है, घी हो मगर घी पृथ्वी द्रव्य नहीं है । उस घीके साथ जलका सम्बन्ध है इसलिए उसमें चिकनापन नजर आता है, और जलकी तरह उसमें द्रवत्व भी प्रकट है सो वहाव तो पृथ्वीमें भी माना गया है । तो

घी आदिकमें जो चिकना है ऐसा ज्ञान होता है वह जलके निमित्तसे होता है । समाधानमें कहते हैं कि यह बात असंगत है । हम सल्टी भी कलना कर सकते हैं कि चावल आदिकमें जलका सम्बन्ध होनेपर भी उनमें स्निग्धता प्रत्यय नहीं होता अर्थात् उनमें चिकनाई नहीं आती लेकिन घी आदिकका सम्पर्क होनेपर सभी पदार्थोंमें चिकनाई आ जाती है । शकाकार यह कह रहा था कि घीमें चिकनाई समझमें आती है वह जलके सम्बन्धसे आती है । उत्तरमें कह रहे हैं कि जलके सम्बन्धसे अगर चिकनाई हो जाय करे तो ककड़, चावल ये हैं आदिक सभी पदार्थोंमें पानीका सम्बन्ध कर देनेसे चिकनाई आ जाना चाहिए । मगर ऐसी बात तो नहीं देखी जाती । तो आपका यह कहना असंगत है कि घीमें जो चिकनापन समझमें आया है यह जलके सम्बन्धमें आया है । और, वास्तविक चिकनापन तो जलमें है, यह कहना संगत नहीं है । अब शकाकार कहता है कि देखो चावल आदिकमें जब पानी डालते हैं, पकाते हैं तो देखो वह पानी बन्धका कारण बन गया । इससे सिद्ध है कि पानीमें स्नेह स्थापित गुण है । उत्तरमें कहते हैं कि देखो ! आपने दूध लाख आदिकों स्नेह रहित पदार्थ माना हैं । तब विशेष-वादमें दूध भी जलतत्त्व नहीं है, वह भी पृथ्वी तत्त्व है । तो दूध स्नेह रहित है, लाख स्नेह रहित है लेकिन ये भी बंदके कारण हो जाते हैं । चीज बँध जाती है और लाख भी बँधका कारण होती है । लाख तो इस तरहसे पदार्थोंको जकड़ लेती है कि उसका हटान भी बड़े श्रमसे होता है । तो यह कहना कि पानी बँधका कारण होनेसे स्नेह गुण वाला है यह नियम न रहा । बंधके कारण तो अनेक पदार्थ हैं लेकिन वे स्नेह गुण वाले कहाँ हैं ? इससे सिद्ध है कि स्नेह नामका गुण पानीमें ही है, ऐसा कहना अनुचित है । देखिये ! स्नेह गुण है और उसके आधारभूत शक्तिका नाम है स्पर्श चिकना गुण स्पर्शका ही परिणामन है । चिकनेपनका विरोधी है रूखापन । ये दोनों ही बंध के कारण माने गये हैं - स्निग्ध और रूक्षता । इन दोनोंके कारण परमाणु परमाणु में बंध होता है । अब जो मोटे, भक्व है उनमें जो बंध होता है, सम्बन्ध होता है वह परमाणु परमाणु जैसा वास्तविक बंध नहीं है, वह सयोगमात्र बन्ध है । बन्ध असली उसका नाम है कि बंध होनेपर दूसरा भी पूरा वहीका वही बन जाय । जैसे — चार गुण वाला स्निग्ध परमाणु है और ६ गुण वाला रूक्ष परमाणु है । जब इन दोका बंध हो जाना है तो दोनों परमाणु पूर्णतया रूक्ष गुण वाले हो जाते हैं । वहाँ स्निग्धताका अंश नहीं रहता । तो बन्धमें यह हालत होती है लेकिन बन्धोच्चिकों पारिणामिकी, यहाँके बाह्य पदार्थोंका जो चिपकाव है वह है एक संयोग होनेपर यह हालत रह सकती है कि उस एक पिण्डमें कुछ अंशोंमें रूक्षता पायी जा रही हो और कुछमें स्निग्धता पायी जा रही हो । ऐसा वह स्निग्ध गुण नहीं है, वह स्पर्श गुणका परिणामन है, जितने पुद्गल हैं सबमें स्पर्श गुण है । तो यह कहना कि स्नेह केवल जलमें ही होता है यह बात असंगत है ।

स्नेहको गुण माननेपर कठोरता कोमलता आदि अनेक गुणोंके प्रसङ्ग

मे गुणसख्याभिघात—वैशेषिक सिद्धान्तमें स्नेहको गुण माना है। स्नेह है तो परिणामन, चिकनाई, यह सखागुणका परिणामन है, किन्तु सखा गुण पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु चारो पदार्थोंमें रहता है। उनमेंमें केवल जलमें स्नेह गुण मानना; और उसे भी गुणरूपसे स्वीकार करना इस घातका निराकरण चल रहा है। स्नेहको गुण मानने पर फिर तो कठोरता कोमलता इनका भी गुण मानना चाहिए। अगर चिकनाई गुण बन गया तो कठोरता किसमें सामिल कराये ? और, कोमलपना जिसमें सामिल करोगे ? उसे भी अलगसे गुण मानना चाहिये। और जब इसे गुण मान लेंगे तो २५ गुण हैं यह सख्या सही न रही। अधिक सख्या बढ़ गई। यहाँ सखाकार कहना है कि कठोरता आदिक तो सयोगविशेषरूप है इसलिए उनका सयोग गुणमें ही अन्तर्भाव है, सख्याका विघात नहीं होता। कठोरता किसे कहते हैं ? अवयवोका दृढ सयोग होनेका नाम है कठोरता। और अवयवोका प्रकृष्ट शिथिल होनेका नाम है कोमलता। जो पदार्थमें परमाणु हैं, अवयव हैं, अश हैं वे अगर बड़ी दृढ़तासे संयुक्त हैं तो कठोरता आती है और वे अवयव यदि शिथिलतासे संयुक्त हैं तो वहाँ कोमलपन आता है तो सयोगविशेषरूप है कठोरता और कोमलता। यह कोई विशेष गुण नहीं है। समाधानमें कहते हैं कि यदि अवयवोका दृढ सयोगका नाम कठोरता हो याने अवयवोंके सयोग को ही कठोर बालें तो सयोग तो आखोंसे दिखता न। तो कठोर भी आखोंसे दिख जाना चाहिए। जो जिसका विशेष होता है वह उसके द्वारा जान ही लिया जाता है। जैसे सखा विशेष है काला पीला आदि। इसलिये देखो ! रूपके जानते ही काला पीला भी जान लिया जाता है। इसी तरह अब अब अवयवोंके सयोगका नाम रख दिया। इसको कठोरता और इसका सयोग आखोंसे दिख रहा है तो कठोरता क्यों न दीवेली ? तुमने शिथिल सयोगका नाम रख दिया कोमलता सो फिर कोमलता भी दिख जाना चाहिये। जो जिसका विशेष होता है वह उसके जान लिए जानेपर जान ही लिया जाता है। जैसे रूपके जान लेनेपर रूप का विशेष नीलादिकपना भी जान लिया जाता है लेकिन सयोग प्रतीयमान हो रहा है, जो भी पदार्थ दिख रहा है सबका सयोग स्पष्ट समझमें आ रहा, यह वैज्व है, कठोर है, इसका अवयवोंमें दृढार सयोग है दिख रहा है लेकिन सयोग विशेषका नाम तुम कहते हो कठोरता तो कठोरपन वैश्व हो न ना चाहिये। इससे सिद्ध है कि सयोग विशेषका नाम कठोरता नहीं। और ये देना। चटाईके अन्तर्भाव जब सयोग शिथिल हो जाता है, चटाई पुरानी पड़ गई टूट गयी, उसकी सीके भी टूट जाती हैं, फँस भी जाती हैं तो ऐसा शिथिल सयोग हो गया चटाईके अवयवोंमें, लेकिन कोमलताका वहाँ मान कहाँ होता है ? कितना हाँ शिथिल सयोग हो जाय चटाईके अवयवोंमें पर वे कठोर ही रहते हैं, और, देखो ! चमड़ा रबड़ आदिक—इनमें दृढ़ सयोग है शिथिल नहीं, शिथिल सयोग टूटो—फूटो चीजोंमें कह नकते हो तो चमड़ा रबड़ आदिकमें दृढ़ सयोग होनेपर भी शिथिल सयोग नहीं है लेकिन कोमलता पाई जाती है इस कारण

यह नहीं कह सकते कि अवयवोंके संयोग विशेषका नाम कठोरता है और कोमलता है जब संयोग विशेष सिद्ध न हुआ कठोर और कोमल तो इनका अलगसे गुणमें नाम बताना चाहिये, तब सख्याका व्याघात होना सही बन जायगा ।

कठोरताको संयोगविशेषरूप माननेकी शका पर विचार—शकाकार कहता है कि कठोरताको यदि संयोगविशेष रूप नहीं मानते तो बताओ कि कोई कठोर वस्तु जैसे कोई ग है अन्नका उसको जब बहुत पीमते हैं हाथसे या यंत्रसे तो उसमें कोमलता फिर कैसे आ जाती है ? कोमलता इसी कारण हो तो आये कि संयोग विशेषका नाम था कठोरता और वह संयोग - विशेष हो गया शिथिल पीसनेसे, तब देखो उसमें कोमलता आयी है, इससे सिद्ध है कि संयोग विशेषका नाम कठोरता है । उत्तर देते हैं कि वहाँ हुआ क्या कि कठोर पर्यायमें परिणत द्रव्य निमित्त विशेषका सन्निधान पाकर कोमल पर्यायमें परिणत हुआ है और इस दृष्टिसे कठिन पर्यायमें रहता हुआ पदार्थ अन्य था, और मृदु पर्यायमें परिणत द्रव्य अब अन्य हो गया है । तो वही द्रव्य कोमल नहीं हो गया है किन्तु पहिलेकी कठिन पर्यायकी निवृत्ति होनेपर कोमल पर्यायसे युक्त अन्य द्रव्य ही उत्पन्न हुआ है । यहाँ केवल द्रव्यकी बात नहीं कह रहे, पर्याय समुक्त द्रव्य कहा जा रहा है । केवल द्रव्यकी बात यदि कहो तो लोकव्यवहारमें जैसे कहते कि वह मर गया, वह पैदा हो गया, यह बात नहीं ठीक बैठ सकती, क्योंकि आत्मा मरता कहाँ, पैदा कहाँ होता ? किन्तु इस तरह कोई कहे कि मनुष्य पदार्थ सहित जीव मर गया तो यह बात सही बैठ जायगी । देवपर्याय समुक्त जीव उत्पन्न होना सही बैठ जायगा । तो इसी तरह पहिले कठोर पर्याय परिणत द्रव्य था । अब मृदु पर्याय परिणत अन्य द्रव्य पैदा हुआ है । और, देखो - जो संयोगविशेषको कोमल-पना कहते हैं वे लोग भी पूर्व द्रव्यकी निवृत्ति तो यहाँ मानते ही हैं । अब कठिन द्रव्य न रहा, अब कोमल द्रव्य हो गया, इस कारण इस प्रसंगमें यथार्थ बात यह है, और इसे ही यथार्थ समझना चाहिये कि पुद्गलमें रूप, रस, गंध, स्पर्श गुण हुआ करते हैं । भवे ही किसीमें कोई गुण तिरोहित है, कोई आविर्भूत, लेकिन यह मूर्तिकतासे सम्बन्ध रखता है । जो जो मूर्तिक पदार्थ हैं वे रूप, रस, गंध स्पर्श चारोंमें ही हुआ करते हैं । तो स्पर्श नामक गुण है और उसकी ८ पर्यायें हैं । केवल मुदुता और कठोरताकी ही बात नहीं है किन्तु स्निग्ध, रुक्ष शीत उष्ण, कठोर मृदु, गुह्य और लघु ये ८ प्रकारके स्पर्शगुणके परिणामन हैं । और जब जब भी जो भी पदार्थ किसी पर्यायको छोड़कर अन्य पर्यायमें पहुँचता है, कठोरताको छोड़कर मृदुतामें पहुँचता है तो हुआ क्या वहाँ ? निमित्त सन्निधान पाकर वही पदार्थ पूर्व पर्यायको छोड़कर उत्तर पर्यायमें आया है । तो पर्यायदृष्टिसे उस द्रव्यमें भी अन्यता आ गयी । कठिन पर्यायसमुक्त द्रव्य और था, कोमल पर्याय समुक्त द्रव्य और हो गया है । जो मृदुता नामका कोई गुण नहीं है ।

शकाकार द्वारा सस्कारनामक गुणकी सिद्धिमें वेग गुणका निरूपण -  
 अब शकाकार कहता है कि २४ गुणोंमेंसे २१ वाँ गुण सस्कार नामका भी है। देखते  
 हैं हम चेतन पदार्थोंमें और अचेतन पदार्थोंमें भी उनमें सस्कार बना हुआ है। सस्कार  
 तीन प्रकारके होते हैं - एक वेग नामका सस्कार, दूसरा - भावना नामका सस्कार  
 और तीसरा - स्थित स्थायक नामका सस्कार। वेग नामका सस्कार तो भूतिक पदा-  
 र्थोंमें होता है। कुम्हारने घड़ा बनानेके लिये जो चाकको डंडेमें घुमाया और अब  
 घुमाना बंद कर दिया, डंडा भी रख दिया, लेकिन वह चाक काफी देर तक घूमता  
 रहता है। तो उसमें लोग क्या कहते हैं ? अब वह चाक क्यों घूम रहा है कि उसमें  
 सस्कार पड़ा हुआ है। वह कौनसा सस्कार है ? वह है वेगनामक सस्कार। उसमें  
 वेग गुणका समवाय बनाया गया था और वह वेग कुछ संस्कृत हो गया तो बादमें भी  
 वह वेग बराबर कुछ समय तक चलता रहता है। कोई बच्चे लोग एक खेल खेला  
 करते हैं। खिलौकी दो पोली लकड़ियाँ ले लिया और उनके एक एक ओर कलमकी  
 तरहसे खोल दिया, उन दोनों को बाँध दिया। उसपर गीली मिट्टी भी लगा दी। अब  
 एक घड़ेमें एक लकड़ी डाल दिया और एक लकड़ी बाहर रह गयी। अब बाहर वाली  
 लकड़ीमें थोड़ासा मुहसे हवा खींचा और छोड़ दिया तो धीरे धीरे सारा घड़ेका पानी  
 बाहर आ जाता है। अब बननाओ वह सारा पानी खींचा तो उसके खींचने वाला  
 कौन है ? कोई नहीं। यही तो कहा जायगा कि सस्कार पड़ा हुआ है। तो वेग नाम  
 का सस्कार पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और मन इन भूतिक पदार्थोंमें पाया जाता है।  
 पृथ्वीमें कोई वेग उत्पन्न किया तो उस वेगके कारण आगे भी क्रिया चलती रहती  
 है। जलमें भी वेगसे क्रिया चलती है। अब बच्चोंके उस खेलमें पानी जा सारा घड़े  
 का अपने आप निकल गया वह जलका वेग ही तो था। पगिमें भी वेग होता है।  
 मनकी गति बड़ी शीघ्र गमनकी बतायी गई है। अब उनमें कारण क्या पड़ता है ?  
 कहीं प्रयत्न कहीं अभिधात। और, उनसे उन कर्मोंका वेग उत्पन्न होता है और वह  
 वेग नियत दिशामें क्रियाके रचनेका कारण होता है। वेग होता है तो उसकी निश्चिन  
 दिशा है। कुम्हारके चक्रका अगर वेग है तो इस ही तरहसे क्रिया करता रहेगा।  
 क्षणमें अगर वेग आ गया तो उस दिशाकी भी नियत दिशा रहेगी। तो नियत दिशा  
 में क्रिया रचनेका कारण भी वेग नामका सस्कार। और वह स्पर्शवान द्रव्यके  
 सयोगका विरोधी है, अर्थात् वेग चल रहा और कहीं छिड़ गया तो उसका  
 वेग खतम हो जाता है जैसा कुम्हारके चक्रमें वेग चल रहा है और उस चक्रको  
 कुम्हार रोके-तो रुक जाता है। तो वेग नामका सस्कार वह है जो नियत दिशामें  
 क्रियाके रचे जानेका कारण बने और स्पर्शवान द्रव्यके सयोगका विरोधी हो। यानि  
 स्पर्शवान किसी अन्य द्रव्यका संपर्क हो जाय तो वेग समाप्त हो जाता है। तो इसी  
 प्रकार एक सस्कार नामका भी गुण है जिसका कि प्रथम भेद है वेग।

वेगनामक गुणके मद्भावी शकाका समाधान अब उक्त शकाके

समाधानमें कहते हैं कि वेग नामका संस्कार तुम भूतिक पदार्थोंमें ही कह रहे हो। भी यह अवधारण ठीक नहीं है। देखो ! वेग नामका संस्कार आत्मामें भी सम्भव है, आत्मा भी सक्रिय होता है। एक जीव भ्रूण लोकोसे मरा और ऊर्ध्व लोकोमें उत्पन्न हुआ तो वह क्रियाके बिना कैसे चला गया ? और, यहां भी देखते हैं कि शरीर चलता है तो शरीरके साथ आत्मामें भी क्रिया हो रही है। तो वेग नामका संस्कार है और वह गुणरूप है या नहीं। इसकी सीमासा तो बादमें कहेंगे पर वेग कोई धर्म है। लेकिन वह वेग पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और मन इनमें-हीं रहता हो तो बात नहीं। वह जीवमें भी पाया जाता है। सो अब यह सिद्धान्त न रहा कि वेग पृथ्वी जल अग्नि वायु व मनमें ही होता है। अब वेगकी बात सुनिये ! वेग किसे कहते हैं ? वेग क्रिया से भिन्न और किसी चीजका नाम नहीं। क्रिया शीघ्र हो रही हो उसे वेग कहते हैं। शीघ्र उत्पत्ति मात्रमें वेग व्यवहारकी प्रसिद्धि है। शकाकार कहता है कि वेगमें और क्रियामें बड़ा फर्क है। यदि क्रियाका ही नाम वेग होता तो यहाँ दो शब्द देनेकी क्या जरूरत थी ? 'जा रहा है' यह भी क्रिया और 'वेगसे' यह भी क्रिया। तो वेग क्रिया से अर्थान्तर चीज नहीं है यह बात युक्त नहीं घटती। समाधानमें कहते हैं कि जब यह कहा जाता है कि वेगसे जाता है तो उसका अर्थ यह है कि शीघ्र जाता है। वेगमें और शीघ्रमें तो फर्क नहीं। अब यह वेग और शीघ्र क्रियाका विशेषण हो गता। तो जिस वेगको आप संस्कार कहते हो वह वेग क्रियाका ही नाम है। कोई संस्कार नामका गुण नहीं है। बात तो सारी व्यावहारिक चल रही है। शकाकार तो यहाँ कई अटपट नटखट बता रहा है। एक गोलीको अगर फेंक दिया और वह गोली बहुत दूर तक चलती जा रही है तो दूर तक चली जानेमें कारण संस्कार वेग नामका गुण है जिसकी वजहसे गोली चलती जा रही है और उस वेगका गोलीमें समवाय सम्बन्ध हो रहा है। कोई एक ही बात नहीं है। उसमें कई विहम्बनायें मानी गई हैं। वेग नामका गुण एक है दुनिया में। उस वेग गुणका सम्बन्ध हुआ है जिस जिसमें, वे वे चीजें वेगसे चली जाती हैं। ऐसे अनेक विहम्बनायों रूप वेग गुणको मान रहा है शकाकार लेकिन यहाँ देखिये, तो क्रियाके सिवाय वेग नामका गुण कुछ नजर ही नहीं आता। क्रिया किसीमें तेज है तो उसीको हम वेग कहते हैं और क्रिया कम है तो उसे हम कम वेग कहते हैं। कोई छोटा नाला भी बहुत तेजीसे बह रहा है तो उसे कहेंगे वेगसे बह रहा है और समुद्र जैसी नदी जिसमें बहुत जल है लेकिन वह वेगसे नहीं बहती है। तो वेग तो क्रियाकी विशेषताका नाम है। क्रियामें शीघ्रता हो तो उसे वेग कहने लगे क्रियामें मंदता हो तो उसे कम वेग कहने लगे। तो वेग नामका गुण कुछ नहीं है किन्तु वेग क्रियाका ही नाम है।

कर्मसे कर्मका आरम्भ माननेपर वेगगुणत्ववादीकी शका और उसका समाधान—अब यहां शकाकार कहता है कि देखो—जैसे कहा कि यह व.ए. वेगसे जा रहा है तो यहाँ वे.क. भी नाम तुमने क्रिया बताया और "जा रहा है" का भी

नाम तुमने क्रिया बताया, तो क्रिया क्रियाका रचने वाला बन गया। वेगसे बाण जा रहा है। तो 'वेग' नामक क्रियाने 'जा रहा' क्रियाको रच दिया, तो जब कर्म कर्मको रचने वाले बन गए तो फिर किसी भी जगह वह कर्म बन्द न होना चाहिए। जैव क्रियाने क्रियाको रचा, वेगने जानेको रचा, तो फिर जो क्रिया हों रही है वह कहीं समाप्त न होना चाहिये, क्योंकि वेग सब जगह दुनियामे मौजूद है विशेषवादके सिद्धान्त के अनुसार। उसका जब समाप्य होता है तो चीजमें क्रिया होती है। तो जब वेग ही क्रियाका आरम्भ करने वाला बन गया तब फिर क्रिया हमेशा ही होना चाहिये, कभी उसका विश्राम न घाना चाहिये। तो उत्तरमें आक्षेप पूर्वक कहते हैं कि देखो विशेष-वादियो आपने शब्दोंके प्रकरणमे भी यह बात कही थी कि शब्द जो बोले जाते हैं वे श्रोताके कानोंमें नहीं पहुँचते, कि तु एक शब्दके बाद लहर रूपसे दूसरा शब्द बना, उस शब्दसे तीसरा शब्द बना फिर चौथा शब्द बना, इस तरह बीची तरंग न्यायसे शब्द बनते हैं। जैसे समुद्रकी एक लहर उठी, तो आगे वह लहर तब तक नहीं मिटती है जब तक कि दूसरी लहरको पैदा न करदे। दूसरी लहरको पैदा करके वह वहाँ रुक जाती है। दूसरी लहर आगे चलती है। फिर दूसरी लहर तीसरी लहरको पैदा करके वहीं रुक जाती है तीसरी आगे चलती है। इसी तरह शब्द सिद्धान्तमें माना गया है कि जो शब्द बोला गया है वह दूसरे शब्दको उत्पन्न करके वहीं रुक जाता है। दूसरा शब्द आगे चला जाता है। और फिर वह दूसरा शब्द तीसरे शब्दको उत्पन्न करके वहीं रुक जाता है और तीसरा शब्द आगे चला जाता है। इस तरह यदि शब्दसे शब्द बनना बताते हों तो फिर कहीं शब्दका विश्राम भी न होना चाहिये। किसी पुरुषकी आवाज ५० गज तक सुनाई देती है, उसके बाद फिर शब्द खतम हो जाते हैं। क्यों हुए खतम? जब शब्द शब्दको रचते हैं तो ५० गजके बाद भी शब्द रच जाना चाहिए। इस तरह शब्दका कहीं भी विश्राम न होना चाहिए। लेकिन तुम वहाँ यह कहते हो कि शब्द शब्दान्तरको रचने वाला है तो भी कहीं उसका विश्राम हुआ करता है। तो यही बात यहाँ लगा तो कि कर्म कर्मका आरम्भक है तो भी उस कर्म का कहीं विराम हो जाना चाहिये। अब उस वस्तुकी क्रियाकी विशेषता अगर देखो तो यहाँका छोडा हुआ बाण एक मील तक जो पहुँचता है, और देखो। क्रिया क्रिया को पैदा करती जाती है यह बात भी समझमें आ रही है। यहाँसे बाण छोडा तो २० गज तक गया, उसी क्रियामें क्रिया चलती जा रही है। क्रियाको रचने वाली है क्रिया। उस क्रममें जो बाण छोडा गया उसका आरम्भक समझलो। अब छूट जानेके बाद आगे जो क्रिया बराबर चलती जा रही है तो उसका आरम्भक कौन? उसका आरम्भक वेग क्रिया। क्रिया क्रियाको रचती चली जा रही है। इसीको आप लोग वेग नामका संस्कार कहते हैं और क्रियासे क्रियाके रचे जानेपर भी कहीं न कहीं क्रिया अपने आप शान्त हो जाती है। उसका जैसा वेग है उसके अनुसार ही गति होती है और वहाँ शान्त हो जाता है।

वेग गुणके माननेपर क्रियाके अविरामके सम्बन्धमे प्रश्नोत्तर—वेग सस्कार गुण माननेपर आरति आती है—जैसे धनुषिरोने बाण छोड़ा और तब मानते हो कि उस बाणमे वेगका सस्कार लग गया, उस वेग नामक सस्कारकी वजह से वह बाण एक मील तक चलता जा रहा है तो वेग नामका कोई भिन्न सस्कार यदि होता तो बाणका किसी भी जगह गिरना नहीं हो सकता । कोई विभिन्न सस्कार बाण आदिकके गिरनेका कारण नहीं है । यदि कोई बाणसे अतिरिक्त, बाण की क्रियासे अतिरिक्त वेग नामक सस्कार होता तो फिर बाण किसी भी जगह गिर नहीं सकता था क्योंकि गिरने न दे याने गिरनेसे रोकने वाला तो वेग नामका सस्कार है । जो गिरने नहीं देता, चलाये जाता है तो गिरनेका विरोधी वेग नामका गुण सदा ही मौजूद है फिर वह बाण गिरता क्यों है ? शकाकार कहता है कि अब वह बाण जो गिर रहा है कि मृतमान वायु आदिके सयोगसे वेगकी शक्ति नष्ट हो गयी । याने बाण वेगसे चला लेकिन आगे वायुके सयोगका अभिघात हुआ उस वायुकी वजहसे बाणके वेगका अपघात हो गया इसलिए बाण गिर गया । तो समाधानमे कहते हैं कि फिर तो वह बाण पहिले भी गिर जाना चाहिए था । एक मील दूरपर जाकर क्यों बाण गिरा ? यदि कहो कि वहाँ वायुका सयोग हो गया तो वायु तो सब जगह थी तो पहिले भी बाण गिर जाना चाहिए था, क्योंकि उसका विरोधी जो वायुका सयोग है वह पहिले भी है बादमे भी है ।

वेग गुणकी सिद्धि और असिद्धिके शका समाधान—शकाकार कहता कि बाण पहिले तो नहीं गिरता कि पहिले तो वेग था बलवान् । तो बलवान् होनेसे वह वेग अपने विरोधी मृतमान द्रव्यको वायुको भी वेव करके हटा करके चलता गया और जब बहुत दूर जाते जाते वेग थक गया तब उस समय उसका विरोधी जो मूर्तिक द्रव्य है, जो हवा आदिक है वह बलवान् बन गयी । उस समयके युद्धमे वहाँ वेग जो है वह समाप्त हो गया और उस समय मूर्तिक द्रव्य बाण वहाँपर गिर गया है । समाधानमे यह कहते हैं कि तुम्हारा वेग नामका गुण तो सब जगह मौजूद है । कहीं अगर योनी देरको वेग निर्वल हो गया और वायु सामने बलवान् आ गई और उसके कारण बाण गिर गया तो फिर उठ करके फिर उसको चल देना चाहिए, क्योंकि वेग तो सदा ही मौजूद है । और वहाँ बलवान् वायु भी न रही तो उस समय फिर वह वेग बलवान् हो बैठे और बाण आगे भी चलने लगे, पर ऐसा होता कहाँ है ? शकाकार कहता है कि एक बार बाणका वेग जिंदा हो जाय और बाणको धागे चलाये यह बात तो नहीं बन सकती । समाधानमे कहते हैं कि इस तरहकी व्यवस्था बनाने वाला कोई निष्पन्न तुम्हारे पास नहीं है । वेग सब जगह मौजूद है, पदार्थ सब अगह है । और सदा उनका सम्बन्ध है निमित्तकी भी कोई अपेक्षा नहीं फिर तो अब चाहें जिस बाड़े जगहमे बाण रुकते रहना चाहिए । फिर तो सारी सटपटी बातें हो पड़ेगी । तो वेग नामका कोई गुण नहीं है किन्तु पदार्थमे ही उस उम प्रकारसे क्रिया



विशेष होती है, और उस क्रियासे क्रिया चलती रहती है। और जब तक उस क्रियामें वेग है तब तक वह चलता रहता है। क्रियाका वेग समाप्त हुआ तो रुक जाता है। तो क्रियाका वेग मायने क्रियाकी ही विशेषतायें। वेग नामका गुण अलगसे नहीं है कि जिसके सम्बन्धसे पदार्थमें फिर ऐसी क्रिया हुआ करनी हो। क्योंकि वेग नामका गुण माना और समवायी कारण हुए वे पदार्थ जिनमें वेग फसेगा, जिसमें वेगका सम्बन्ध माना जायगा वह पदार्थ समवायि कारण कहलाता है, याने उपादान हुआ। तो समवायि कारण भी सदा मौजूद है और वेग गुण भी सर्वत्र मौजूद है। जब सब चीजें सदा हैं तो फिर सभी चीजें स्थिर क्यों हैं ? यहाँ वहाँ सभी चीजें भागती क्यों नहीं फिरती ? इससे यह सिद्ध है कि वेग नामका कोई गुण नहीं है।

संस्कार गुणकी सिद्धि और निराकृतिका सक्षिप्त निर्देश—हम समय शकाकार संस्कार नामक गुणके सम्बन्धमें बात कर रहा है। कोई बच्चा अगर बिगड़ गया हो तो लोग कहते हैं कि अजी ! इसका संस्कार अच्छा नहीं है और कोई सुधर गया हो तो लोग कहते हैं—अजी इसका संस्कार बहुत बढ़िया था। अथवा एक इन्जन किसी डिब्बेको धक्का दे दे तो वह डिब्बा बहुत दूर तक भागना चला जाता है तो वहाँ क्या है ? वहाँ भी एक संस्कार है। ता संस्कार भी कोई चीज है। वह संस्कार है क्या चीज ? विशेषवादी लोग तो कहते हैं कि संस्कार एक गुण है और वह गुण सारे जगत्में मौजूद है। और, उसका सम्बन्ध होनेसे, समवाय होनेसे पदार्थों में क्रिया होने लगती है। लेकिन संस्कार चीज है क्या कि जैसे चेतनमें तो बारम्बार उसकी भावना बनी रहती, भाव बनाये रहना, वह कहलाता है संस्कार। जैसे जब किसी बालकके प्रति कहते हैं कि इस बालकका छोटा संस्कार था, मायने इस बालकने कई वर्षों तक छोटी बातोंपर ही अपना ध्यान लगाया था और छोटी बातें ही उसके चित्तमें घर कर गई थीं, वस इसीके मायने संस्कार है। अचेतनमें जो संस्कार बोला जाता है वह संस्कार क्या है कि प्रथम ही बारमें पदार्थमें इतनी तीव्र पद्धतिको लेकर क्रिया बनी कि जिसके बाद उसमें यह क्रिया चलती रहती है। अब देखिये ! वह उस की ही पद्धति है तभी जितनी पद्धतिसे उसमें क्रिया बनी उस पद्धतिके अनुसार ही वह चीज आगे चली और जाकर समाप्त हो गयी। संस्कार नामका कोई अलगसे गुण नहीं है जिसका सम्बन्ध होकर फिर पदार्थमें क्रिया होती हो। संस्कार तो क्रियाकी विशेषता ही नाम है।

द्रव्य गुण आदिकी चर्चाका मूल आधार व प्रयोजन—यह सब प्रकरण सामान्य विशेषात्मक पदार्थोंके विरोधमें और विरोधके निराकरणमें चल रहा है। आप जानेंगे कि इन सब कथनोंका मूल आधार कितना प्रयोजनीय था। जब तक हम पदार्थोंका सही परिचय न पायेंगे तब तक अपना हित करनेमें हम सफल नहीं हो सकते। इतना तो जानना ही होगा कि प्रत्येक पदार्थ अपने आपमें परिपूर्ण स्वतंत्र है

और उत्तर दृष्ट्यधोव्य करने वाला है । प्रत्येक पदार्थ नवीन पर्यायको उत्पन्न करता है, पुरानी पर्यायको विलीन करता है और फिर भी पदार्थ वहीका वही रहता है । इतनी धान माने बिना आप अपने हितका माग नहीं निकाल सकते । यही आधार है । हम अपने आपके बारेमें तभी ता मोचते हैं कि हमका कल्याण करना चाहिए । हम अब तक बहुत बरबाद रहे अब तो हमें सम्झना चाहिए यह बात हम तब ही तो सोच सकते हैं जब यह श्रद्धा हो कि हम एक पदार्थ हैं और हम नवीन पर्याय बनती है, पुरानी पर्याय विलीन होती है । बरबाद की परिणति हमारी खतम हो सकती है और श्रद्धादोकी परिणति हममें उत्पन्न हो सकती है । जब तक यह बात चित्तमें न हो तब तक हम कल्याणका नाम ही कैसे ले सकेंगे ? अब नवीन पर्यायकी उत्पत्ति होना पुरानी पर्यायकी विलीनता होना यह तो विशेष धम है । एक नवीन विशेष बात हुई, पहिली विशेष बात समाप्त हुई और यह विशेष बात किममें हुई ? उस एक ही आत्मा में । तो हम कैसे जानें कि यही एक आत्मा है । तो जिस सामान्य धर्ममें, जिस चैतन्यस्वरूपसे जानते हैं कि हम यही एक आत्मा हैं और हममें यह नवीन पर्याय उत्पन्न हुई है पुरानी पर्याय विलीन हुई है, तो जिस स्वभावसे हमने अपने आपको समझ पाया मैं वही एक हूँ, उसीका नाम सामान्य है । जो एकत्व प्रत्ययका कारण बने सो है सामान्य और जो अनेकत्वका कारण बने वह है विशेष । पर्यायों हैं विशेष और स्वरूप है सामान्य । तो स्वभाव और पर्याय इनसे तादात्म्यक पदार्थ हुआ करते हैं ।

पदार्थोंकी सामान्यविशेषात्मकताके परिचयसे आत्महितके लिये ज्ञान-ज्योतिके उदयका अवतार—प्रत्येक पदार्थोंकी सामान्यविशेषात्मकताको जाननेके बाद फिर हम पदार्थोंमें यह भी तो समझते हैं कि सामान्य विशेषात्मक यह पदार्थ स्वयं अपने आपमें परिपूर्ण है । इसकी कोई बात हमसे बाहर नहीं । सामान्य विशेषात्मक यह मैं आत्मा अपने आपमें ही परिपूर्ण हूँ । मेरी बात मेरेसे बाहर नहीं । अब तक हमने भाव करनेके सिवाय दूसरा काम किया ही नहीं । लोग कहते हैं कि हमने धन कमाया, परिवारका पालन पोषण किया, और और भी अनेक प्रकारके काम किए पर जरा भली भाँति विचारो तो सही । एक अपने भावोंके सिवाय अन्य कुछ किसीने किया ही नहीं । हम आप सभी केवल अपने भाव भर बनाते हैं । हम आप को शान्ति मिले अथवा अशान्ति, यह अपने भावोंपर ही निर्भर है । अब अपने इन भावोंमें छूटनी कर लीजिए । जो भाव शान्तिके कारणभूत हो उनको अपना लीजिए और जो भाव अशान्तिके कारणभूत हो उनको छोड़ दीजिये । तो बताया जा रहा था कि पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होते हैं । उसके विरोधमें विशेषवादी कह रहा था कि सामान्य अलग है विशेष अलग है गुण अलग है । कर्म अलग है, जब यो कहा तो उनकी भी बात सुनना चाहिए और उनकी मोर्मासा भी करना चाहिए । इसी प्रतिवादपर इस समय चर्चा की जा रही है । विशेषवादी २४ गुण मानते हैं और उनका क्रमसे विचार चल रहा है ।

कर्मनामक कारणमे वेगके जीवन मरणकी समस्यापर शका समाधान विशेषवादमें सस्कार नामक भी गुण कहा गया है और उसके तीन भेद किए गए हैं, वेग, भावना और स्थितस्यापक ता। स प्रमगमे वेगके सम्बन्धमें आतिशय दी जा रही है। यदि लोकमे वेग नामका गुण है और उस वेगके समवायसे पदार्थोंमें क्रिया होती है तब फिर सदैव क्यों नहीं पद योंमें क्रिया होती क्योंकि वह गुण नित्य है सदा मौजूद है और जिसमें वेगको समवाय किया जाता है ऐसा पदार्थ भी सदा मौजूद है। जैसे कि बाण मदा है और वेग भी मदा है तब फिर क्यों नहीं बाणमे निरन्तर क्रिया होती होती रहती है। इसपर शकाकार कहता है कि पहिले बाणमे वेगके समवाय से क्रिया हुई और कुछ दूर चलनेके बाद वायु आदिकके सयोगसे बाणका वेग निर्वल हुआ, समाप्त हुआ और वह बाण गिर गया। अब गिरनेके बाद क्यों नहीं फिर वह बाण चलने लगता है ? इसका कारण यह है कि कम नामका कारण पाछे उपमें लगे तब वह चले अब तो गिर गया है जब तक उसको दुबारा नहीं चलाया जाना। याने क्रिया नामका कारण जब उपमे दुबारा नहीं पाता तब तक नहीं चल सकता है। तो समाधानमे कहते हैं कि यह उत्तर भी योग्य नहीं है, क्योंकि कर्म नामके कारणका पीछे अन्यथापन हो जाना मानने पहिले तो क्रिया जीवित थी और उससे बाण चलना रहा था। अब क्रिया खत्म हो गयी तो उसके बाद क्रियामे गब जान न रही, अन्यथापन आ गया तो उसमे कारण क्या रहा ? जब सादे कारण मौजूद हैं। जिस पदार्थको चलना है, जिसमे क्रिया होनी है उसे रहेंगे समवाय कारण। तो समवाय कारण भी मौजूद है। वेग नामका गुण भी मौजूद है फिर कम क्यों नहीं जीवित हो जाता ? अन्यथापन कैसे आ गया ?

आकाशप्रभूत प्रदेशसयोगसे वेगनाशके सम्बन्धमे शका समाधान—अब शकाकार कहता है कि घटुर्षारोने बाण चलाया और चला वह वेग नामके गुणके समवायसे। जब बहुत आकाशदेशोंसे सयोग बन गया बाणका तो बहुत आकाश प्रदेश के सयोग होनेके बाद सस्कार नष्ट हो जाता है। इस कारण बाण गिर जाता है ? जिसे लोकव्यवहारमें कहते हैं कि वह बाण बहुत दूर तक चला। उसके बाद अब उसमे सस्कार न रहा, गिर गया। उसको इन शब्दोंमें कहिये कि बाणने बहुतमे आकाश प्रदेशोंका सयोग किया। और जब बहुत आकाश देशोंका सयोग हुआ तो उसमे सस्कार न रहा और वह गिर गया। जैसे कोई आदमी किसी आडपेस गुजर रहा है तो अनेक पुरुषोंसे मुठभेड होनी जाती है। वह बहुतसे लोगोंको हटाता हुआ भागे बढ़ता जाता है। और, बहुत-बहुत पुरुषोंसे मुठभेड होनेसे उसकी हिम्मत थक जाती है। अब कहाँ तक क्या किया जाय ? यो ही बाणने जब बहुतमे आकाश प्रदेशोंका सयोग कर लिया तो बाणमें सस्कार भी नष्ट हो गया तो अब वह बाण गिर जाता है। उत्तरमे कहते हैं कि भाई सस्कार तो एक स्वभाव है। सस्कार एक है और एक ही स्वभाव वाला है ऐसा विशेषवादमे माना गया है। तो एक स्वभाव

संस्कारमें जब एक स्वभावका ही संस्कार है तो पहिलेकी तरह पीछे भी संस्कारका विनाश न होना चाहिये । जैसे बाण छोड़ा गया तो जो संस्कार पहिले रहा वह अब आगे भी रहना चाहिये, हमेशा रहना चाहिये, क्योंकि संस्कार एक स्वभाव माना है । नित्य माना है । जो पदार्थ नित्य होता है उसका स्वभाव एक ही किस्मका होता है । तो जब उस संस्कारका काम चलानेका है तो फिर चलाते ही रहना चाहिये । इस कारण जो वेग नामक संस्कारके माननेमें आपत्तियाँ आती हैं उनका निवारण न किया जा सका ।

आकाशप्रभूत प्रदेशमयोगके कारण वेग नाशकी युक्तिकी असिद्धि—  
अब वेग नामक संस्कार गुणमें अन्य आपत्तियाँ देखिये । विशपवादने आकाशको निरश माना है । आकाशमें अवयव नहीं है किन्तु एक है, निरवयव है । जब आकाश में अवयव ही नहीं तो यह कहना कैसे युक्त है कि बाणने आकाशके बहुतसे प्रदेशोंका संयोग कर लिया । सो उसमें अब संस्कार न रहा । आकाशमें प्रदेश माना ही नहीं है । आकाशको निरश माना गया है । और, जब बहुत प्रदेश नहीं है आकाशमें, तो बाणने उनका संयोग भी न कर पाया । और फिर संस्कारका विनाश भी न होना चाहिए । देखिये कलना कागीरसे रचे गए आकाशके प्रदेशोंमें संयोगका भेदकपना होना मानना कि याने यहाँके आकाशप्रदेशका संयोग न रहा आगे अन्य आकाश प्रदेशका संयोग बनना मानना, इस तरह उन संस्कारोंके क्षयका कारण बताना कि बहुतसे आकाश प्रदेशोंसे, भौंडसे छू गया तो शक गया वह बाण, अब उसमें संस्कार नष्ट हो गया, ये सब बातें तो बहुत दूर ही पड़ी रहना चाहिए । जब आकाशमें प्रदेश ही नहीं है तो कहाँसे संयोग और संस्कारका क्षय हो ? इससे संस्कार नामक गुण का जो पृथक् प्रकार बताया है और उससे पदार्थोंमें क्रिया हाती रहती बताया है वह सब श्रमयुक्त प्रतीत होता है ।

क्रियाके संस्कारका अन्वेपण—अब देखिये किसी चक्रको घूब चलाया और चला करके छोड़ दिया तबपर भी चक्र चलता रहता है तो उसमें कारण, संस्कार ही तो बताया जायगा । सब लोग कहेंगे कि अब यह अपने संस्कारमें चल रहा है । तो संस्कार शब्दका प्रयोग उचित है, लेकिन संस्कारका स्वरूप क्या है इस पर दृष्टि दो । उस चक्रमें जो वेगने क्रिया की तो उसकी क्रियाका जो वेग है, क्रिया की तो उसकी क्रियाका जो वेग है । क्रिया की जो तीव्रता है उस उसीका नाम संस्कार है । क्रियाकी वह तीव्रता कितनी है कि पिल्लो देर तक उसको अमाता रहेगा । यह उस क्रियामें ही बीज है याने क्रियासे क्रिया चली । उसीका नाम संस्कार है । संस्कार नामका कोई एक अलगमें गुण ही । सर्ववर्णक ही, नित्य ही और उस के माध्यम जुटने फिटें, ऐसा एक व्यापक प्रकाश दूना यह गहन है । जिस पदार्थमें काम ही रहा है उस ही पदार्थमें तुम संस्कार ढूँढो । अब एक संस्कार सारी दुनियाँमें

मानलो । और वह नित्य सस्कार एक स्वभावो सस्कार सब पदार्थोंमें काम करा रहा है तो यह बात नहीं बनने की, जिस पदार्थमें क्रिया हो रही है उस ही पदार्थमें सस्कार की छूट करे कि इसमें किस तरहका सस्कार है तो विदिन हो जायगा कि उस पदार्थ में जो एक विशेष प्रकारकी क्रिया होती रह रही है उस उसका नाम सस्कार है जिस क्रियाके बाद क्रिया चलती रहती है । तो वेग नामका कोई सस्कार गुण नहीं, सो वह पदार्थोंकी क्रियाका कारण बने यह बात सिद्ध नहीं हो सकती ।

भावनामक सस्कारके द्वितीय भेदका शकाकार द्वारा प्रतिपादन—अब शकाकार कहता है कि सस्कारका दूसरा भेद है भावना नामका सस्कार देखो जीवमें कितना काम कराना रहता है । कहते हैं ना कि इस पुरुषमें ऐसा सस्कार पड़ा है कि वह अपने अच्छे कामको करता जायगा और उगरे ऊबेगा नहीं । सस्कार पड़ा है । इस बच्चेमें बचपनसे धर्मका सस्कार पड़ा है तभी तो देवो ! अब तक ध्यान पूजा, सामायिक यदि धार्मिक कार्योंमें इसका चिन्त नगा रहता है । तो सस्कारजीवोमें भी होता है । और उसका नाम है भावना । तो सस्कार गुण कैसे नहीं है ? सस्कार गुणके ही कारण बच्चे लोग जवानीमें भी मस्हने रहते हैं । तो भावना नामक सस्कार है और वह गुण नित्य है, सर्वव्यापक है । उसका जब सम-वाय सम्बन्ध होता है तब जीवोमें अच्छी क्रिया होती है । किण्ठका बुरी भावना सस्कार हो गया तो उसकी बुरी परिणति, क्रिया बनती रहेगी । तो इस तरह २१ वां जो सस्कार नामक गुण है उसकी अनुभूतिसे भी सिद्ध होती है ।

भावनात्मक सस्कारकी यथार्थ रूपरेखा—रमचानने कहते हैं कि भावनात्मक जो सस्कार बनाया है वह हमें मतिज्ञ नहीं है । स्पष्ट है, उसे हम भी मानते हैं, पर वह भावना नामक सस्कार है क्या ? धारणा नामक मतिज्ञान है । पहिले पहिले अनुभवसे सामर्थ्य प्राप्त हुई है । जिस ऐसे आत्माका एक अभिन्न धारणा नामक ज्ञान है, जो स्मृतिका कारण बनता है उस हीका नाम सस्कार है । यह सस्कार कोई नित्य गुण नहीं है, सर्वव्यापक एक नहीं है किन्तु जिस जो-न किसी पदार्थको जहाँ उसकी बारबार भावना की, उसकी बारबार जन्म बनती, उसमें उपयोगका कुछ जरा निरन्तर बसाये रहाने एक धारणा नामक सस्कार बन जाता है । सस्कार कहो, भावना कहो, धारणा कहो इन सबका एक ही अर्थ है । ये जीव जो समारम्भ कर रहे हैं सबमें मतिज्ञान पाया जाता है । मतिज्ञान और श्रुतज्ञान ये दोनों समस्त लक्ष्यस्थ जीवोमें पाये जाते हैं । मतिज्ञान का अर्थ है इन्द्रिय और मनके निमित्त से जो ज्ञान हो वह मतिज्ञान है और श्रुतज्ञानका अर्थ है—मतिज्ञानसे जाने गए पदार्थ में, जितना मतिज्ञानसे जाने उससे और अधिक कुछ अन्य बातें जान लेना सो श्रुतज्ञान है । जैसे आखिं खोलते ही पदार्थ देखा और उपमे रूखा ज्ञान हुआ । जैसे जाना कि यह हरा है, सो यह जानना श्रुत ज्ञान है । जाना वा हरेको ही । पर हरा है इस

इस प्रकारका विकल्प जब तक नहीं उठा और प्रतिभास रहा उस स्थिति को कहते हैं मतिज्ञान । मतिज्ञान निर्विकल्प ज्ञान है, श्रुतज्ञान सविकल्प ज्ञान है । तो मतिज्ञानसे जाना रूप । स्थूल रूपसे समझ लिया, जान लिया कि यह रूप है, या कुछ भी घटना मतिज्ञानसे जान ली । उस ज्ञानके सद्भाव आधान्तर सत्का सद्भावरूप ज्ञान किया । फिर उसमें निर्णय किया कि यह ही है । फिर उसकी धारणा बन गयी । एक स्थूल दृष्टान्त देखिये ! जैसे कोई पुरुष सामने आ रहा है । पहिले तो समझा कि यह पुरुष फिर समझा कि यहीका है और निर्णय कर लिया कि यह तो यहीका अमुक पुरुष है । फिर उसे कुछ देर तक जानता रहे या अभ्यासकी वजहसे एक बारमे ही जाना, अब उसके उपयोगमे धारणा बन गयी । धारणाका अर्थ है कालान्तरमें भी न भूलना । किसी पुरुषको सुबह देखा या जब मौका आया तो वह धारणा जग जाती है और स्मृति हो जाती है कि यह पुरुष सुबह मिला था । तो स्मृतिज्ञानका कारणभूत है सस्कार । सस्कारके जगाये जानेसे होता स्मरण । उसी सस्कारका नाम है । धारणा । धारणासे भिन्न अन्य कोई सस्कार नामका गुण नहीं है ।

धारणापर नाम सस्कारका व्यवहारमे विशिष्ट सहयोग—हम आपका धारणा ज्ञान कितना उपयोगी बन रहा है । शास्त्रोका अर्थ लगाते हैं, यह बात कल यहा तक सुनी थी, अब इसके आगे यहाँ सुनी जा रही है । ये सब धारणायें हैं । अन्य बात भी छोड़ो—कोई शब्द सुनकर हम उसका अर्थ समझ लेते हैं तो क्या उसमे धारणा काम नहीं कर रही है ? वेच कहा तो यह अर्थ कहा गया, क्या यह धारणा के बिना समझ रखा है ? वेच शब्द का यह अर्थ है, यही पदार्थ है ऐसी धारणा प्राय सभी जीवोको लगी हुई है और उसी धारणाके बलपर बड़े बड़े व्यवहार किए जाते हैं । लेन देन धारणाके बिना नहीं बन सकते । कुछ लेन देन नहीं भी लिखे जाते हैं उनका हयाल रहता है । जैसे कोई पुस्तक माँगकर ले गया तो उसे कोई हायरामे तुरन्त लिख तो नहीं लेता, हाँ रुपयोका लेन देन लिख लिया जाता है । तो छोटी मोटी चीजोके लेनदेनका काम धारणासे ही चलता है । पहिले जमानेमें रुपयो का लेन देन भी न लिखा जाता था । तो उसका भी धारणासे काम चलता था । अब जब लोगोके चित्तमे वेईमानी आने लगी तब उसके लिखनेकी पद्धति बन गई । रुपया दिया तो लिखा दिया । जब उसमे भी वेईमानी चली तो दस्तखत कराये जाने लगे, जब उसमे भी वेईमानी चलने लगी तब उसके स्टैम्प खरीदे जाने लगे । उसमे भी वेईमानी चली तब उसकी रजिस्ट्री होने लगी । जैसे जब चार्ज सम्हाला जाता है तो चार्जमे भी तो लेन देन है लेकिन उसको लिखित करके देते हैं । शका है कि कही यह न कह दे कि यह चीज चार्जमे नहीं दो । तो लिखनेपर भी यह जो व्यवहार चलता है वह सब धारणा पूर्वक चलता है, और वह धारणा है क्या ? आत्माके ज्ञान गुणकी पर्याय है । कोई ऐसा सस्कार नहीं है जो दुनियामे एक नित्य छाया हुआ है और जिसके सम्बन्धको जोड़कर जीवोका व्यवहार बनाया जाता हो, किन्तु जीव स्वयं ज्ञानमय है ।

और उस ज्ञानका ही एक परिणामन है धारणा संस्कार । संस्कार भी पर्याय है, गुण नहीं है । पर्याय और गुणका मोटा भेद यह है कि पर्याय अनित्य होती है और गुण नित्य होता है । संस्कार क्या नष्ट नहीं होता ? नष्ट हो जाता है ।

धारणापर नाम संस्कारका कार्य - संस्कार मतिज्ञानके अवग्रह ईहा जवाय और धारणा नामक धारभेदोंमेंसे था भेद जब हैं तक जिसका संस्कार बना हुआ है तो सारे काम किए जाते हैं । स्वप्नमें भी संस्कार काम करता है, । कभी कोई छोटा स्वप्न पाप वाला भी आ रहा हो तो वहाँपर भी संस्कार जो पहिले अच्छा बनाया हुआ है वह काम देता है और स्वप्नमें भी विवेककी बात जागृत होती है और विवेकके कारण वह छोटे पापसे बच जाता है । संस्कार वेदोक्षोंमें भी काम देता है । कुछ लागोके ऐसी धारणा है कि जो पुरुष वेदोक्ष हो जाता है और जिसका वेदोक्षोंमें मरण होता है उसकी गति बिगड़ जाती है, पर यह नियम नहीं है । वेदोक्ष पुष्प भी यदि जानती है उसका संस्कार अच्छा है तो उस वेदोक्षोंमें भी अन्दर ही अंदर वह बराबर सावधान है । अपने आत्मदर्शनमें उस सावधानीके कारण उसकी गति नहीं बिगड़ती । क्या जो वेदोक्ष न रहें, जागते हो बोल बोलकर मरें कोई विशेषता प्राप्त करली ? यदि उनका संस्कार भला है तो बोल करके मरे तो क्या, वेदोक्षोंमें मरे तो क्या ? उससे कोई बिगड़ नहीं है । वेदोक्षोंमें होता क्या है ? ज्ञान वेदोक्ष नहीं होता, किन्तु इन्द्रियाँ वेदोक्ष होती हैं । वही इन्द्रियज ज्ञात हो पाता है, मगर इन्द्रियज ज्ञानसे वहाँ मतलब क्या है ? इन्द्रियज्ञान न हुआ न सही, और किसी तरह यह भी कह सकते हैं कि अगर वेदोक्षोंके कारणसे इन्द्रियज ज्ञान नहीं हो रहा तो उसको अपनी अन्त सावधानी मिलनेमें बड़ा सहयोग ही उससे मिल रहा है । वहाँ बाहरी बातोंका ज्ञान और उत्क्रांति न हो सका तो संस्कार धारणा ऐसे दृढ़तम मतिज्ञानकी परिणति है कि जिसके कारण इस जीवको बहुत कुछ आत्महितके लिए सहयोग मिल सकता है ।

संस्कार एव सर्व विशेषोका अनिषेध, किन्तु यथावत् प्रत्ययकी आवश्यकता — भावना नामक संस्कार है और वह उत्पन्न किया जाता है बार बारका उपयोग लगानेसे । अब किसी जीवके तो ऐसी विशिष्ट योग्यता है कि कुछ ही बार उपयोग लगानेसे धारणा बन गयी । कुछ बहुत बहुत उपयोग लगाना होता है तब धारणा बनती है । बच्चोंमें ही देखो ! कितने अन्तर पाये जाते हैं । कोई बालक एक ही बात ध्यान से सुनले तो उसे धारणा बन जाती है, कोई दो तीन बार उसमें उपयोग लगायें तो धारणा बन जाती है और कुछ बालक ऐसे होते हैं जो पचासो बार भी उपयोग लगाते हैं, पर धारणा नहीं बन पाती है । तो ज्ञानावरणका जैसा जिसका अयोपशम है उसके अनुसार उसमें उस प्रकारकी धारणा बन जाया करती है । तो संस्कार नामक गुणकी बात जो विशेषवादमें कहा है तो संस्कारको बना नहीं किया जा रहा, बल्कि जो जो भी कहा है गुणोंके सम्बन्धमें उनको किसीको भी बना नहीं किया जा सकता । मगर

वे किस रूपसे हैं ? गुण रूपसे कि पर्याय रूपसे ? उनका क्या स्वरूप है उसका विश्लेषण किया जा रहा है । तो इसी प्रकार यह सस्कार भावना नामक कोई एक नित्य एक स्वभावो गुण नहीं है, किन्तु ज्ञानावरणके क्षयोपशमके अनुसार जिस जीवको जिसनी योग्यता मिली है वह अपने मतिज्ञानमे उतनी ही धारणा बनाता है और अपने सस्कार बनाता है । तो भावना नामक सस्कार तो अनिष्ट नहीं, किन्तु कोई पृथक्भूत गुण माना जाय, जीवसे अलग कोई गुण है भावना नामक सो बात नहीं है । वह जीव ही की चीज है । जिस पदार्थमें सस्कार है वह सस्कार उस पदार्थकी ही चीज है । अब उसमे यह छूटनी करें कि वह गुण है कि पर्याय है, किस ढंगका है सो तो उत्तर सही आ जायगा, लेकिन पदार्थसे भिन्न कही अलग सस्कार नामका गुण कहा जाय और उसका सम्यन्ध कर करके काम निकाला जाय यह बान अयुक्त है ।

स्थितस्थापक सस्कारकी मीमांसा—शकाकार कहता है कि एक स्थापक नामका सस्कार भी गुणरूपसे सिद्ध है । स्थितस्थापकका अर्थ यह है कि जो पदार्थ स्थित है, ठहरा हुआ है उस पदार्थको उस ही प्रकारसे स्थापित किये रहना । इसका कारण स्थितस्थापक सस्कार नामका गुण है । और जिस पदार्थमें इस सस्कारका जब शैथिल्य हाता है तो वह पदार्थ चलित होने लगता है । स्थित हुआ पदार्थ स्थिर-तापे स्थिर रहे ऐसा उसमे एक स्थितस्थापक नामका सस्कार है और यह सस्कार गुणका तीसरा प्रकार है । समाधानमे कहते हैं कि स्थितस्थापकरूप सस्कार तो असम्भव ही है । अच्छी बातोंको कि वह स्थितस्थापक सस्कार किस पदार्थको स्थापित करना है ? इस सस्कारका कार्य तो यही है ना कि पदार्थको ही वैसीकी ही वैसी स्थिति बनाये रखना । तो क्या स्थितस्थापक सस्कार अस्थिर स्वभाव वाले पदार्थको स्थित बनाये रखना है या स्थित स्वभाव वाले पदार्थको यह सस्कार स्थित बनाये रखता है ? स्थित पदार्थको उग्रोका त्पो स्थिर बनाये रखना वहीका वही, वैसा ही ठहरा हुआ बनाये रखना यह जो गुण है सो स्थिर स्वभाव वाले पदार्थको ठहराये रहता है या अस्थिर स्वभाव वाले पदार्थको ठहराये रहना है ?

स्थित स्थापक सस्कार गुणको अस्थिर स्वभाव पदार्थकी स्थितिका कारण माननेपर अनिष्ट पत्ति —यदि कहो कि अस्थिर स्वभाव वाले पदार्थको यह सस्कार ठहराये रहता है तो यह तो विल्कुल विरुद्ध बात है । पदार्थ तो अस्थिर स्वभाव वाला है भागने ठहर नहीं रहा है, चलित होता रहे ऐसे स्वभाव वाला है और उस पदार्थको स्थितस्थापक सस्कार ठहराये रखना है तो इसका अर्थ यह हुआ कि सस्कारने पदार्थके स्वभावको बदल दिया । लेकिन पदार्थका जो स्वभाव है । कोटि उपाय किये जानेपर भी बदला नहीं जा सकता । अन्यथा कोई पदार्थ व्यवस्था ही न रहेगी । आत्माका चैतन्यस्वभाव है वह भी अभी बदल जायगा । जिस जिस पदार्थका गुणका, कमका जा जो भी स्वभाव है वह बदलता ही जायगा तो फिर पदार्थ ही क्या



रहेंगे ? तो अस्थिर स्वभाव वाले पदार्थको स्थित स्थापक नामक सम्स्कार ठहराये रहता है यह बात नहीं बनती । और, यदि अस्थिर स्वभाव वाले पदार्थको सम्स्कार ठहरा दे तो विजलीको क्यों नहीं ठहरा देता ? विजली अस्थिर स्वभाव वाली है तो उसे भी ठहरा दे लेकिन वह दूसरे क्षण भी नहीं ठहरती । फिर तीसरा दोष यह है कि एक क्षणके बाद वह पदार्थ तो मिलेगा ही नहीं क्योंकि वह अस्थिर स्वभाव वाला है । अपना स्वभाव दूसरे क्षण रख ही नहीं सकता । अर्थात् उसका विनाश हो जाता है । तो एक क्षणके बाद पदार्थ जब रहा ही नहीं, उसका स्वभाव हो गया तो यह स्थित स्थापक सम्स्कार फिर किम्को ठहराये ? और और ठहरा दे तो अस्थिर स्वभाव न रहा फिर पदार्थका । देखो—अब ठहर गया, स्थिर हो गया । इसमें अस्थिर स्वभाव वाले पदार्थको स्थित स्थापक नामका सम्स्कार ठहराये रहता है यह पक्ष सिद्ध नहीं होता ।

स्थित स्थापक सम्स्कार गुणको स्थिरस्वभाव पदार्थकी स्थितिका कारण माननेपर सम्स्कारकी अकिञ्चितकता और असिद्धि—अब यदि दूसरा पक्ष कहोगे याने स्थिरस्वभाव वाले पदार्थका स्थित स्थापक नामक सम्स्कार ठहराये रहता है यह सम्स्कार उस पदार्थको वहीना वही ठहराये रहता है, उस ही ढगका बनाये रहता है जो पदार्थ स्वयं स्थिर स्वभाव रखता है । तो यहाँ यह बात विचारनेकी है कि जब पदार्थ ही स्वयं स्थिर स्वभाव वाला है तो उसको ठहरानेके लिये अलगसे स्थित स्थापक सम्स्कारकी कल्पनाकी क्या आवश्यकता हुई ? पदार्थ स्वयं स्थिर स्वभाव वाले हैं और वे वहाँ स्थिरतासे रहेंगे ही, फिर स्थित स्थापक सम्स्कारकी कल्पना की कोई आवश्यकता नहीं है, क्योंकि वह पदार्थ अकिञ्चितकर हो गया । पदार्थ जब स्वभावसे उस ही प्रकार ठहरा हुआ है फिर और कोई क्या करे ? स्थित स्थापकका फिर काम क्या रहा ? वह अकिञ्चितकर हो गया । इस कारण यह बात मानना श्रेष्ठ है कि यह पदार्थ अपने कारणका बजहसे जिस जिस प्रकारके रूपसे इसमें जो परिणति होती है, दशा बनती है उस हीका नाम स्थिर स्थापक सम्स्कार है अन्य और कुछ नहीं है । उसको किसी नामसे कह लो । पदार्थमें अपने ही कारणसे जिस प्रकार परिणामनकी बात पड़ी हुई है उस प्रकार वह पदार्थ होता ही है । तो उसमें अब भिन्न कोई नवीन सम्स्कार लगाना यह बिल्कुल व्यर्थ है । तो सम्स्कार नामक गुण भी सिद्ध न हो सका ।

शकाकार द्वारा धर्म व अधर्मनामक गुणके सञ्ज्ञावका प्रस्ताव—अब शकाकार कहता है कि धर्म और अधर्म नामके भी तो गुण हैं । देखो—सारा जहान धर्म अधर्मके ही आधीन होकर सुख और दुःख भोग रहा है । धर्मका फल है सुख देना, स्वर्गमें उत्पन्न करना और अधर्मका फल है दुःख देना, नरकादिक गतिधर्मोंमें उत्पन्न करना । तो जिस धर्म अधर्मका सारा ही ठाठ यहाँ नजर आ रहा है उस धर्म

अधर्म नामक गुणको कैसे मना लिया जा सकता है ? लोग तो इष्ट वस्तुओं की प्राप्ति करनेके लिए अधिकाधिक प्रयत्न करके हेगन होने हैं फिर भी उनकी प्राप्ति नहीं होती तो क्यों प्राप्ति नहीं होती कि उनके पास अभी धर्म गुणका सम्बन्ध नहीं बना है और जो दरिद्र हैं, पारी हैं, प्रकुलीन हैं, दुःख भोगते हैं उनके अवम गुणका सम्बन्ध बना हुआ है इसलिए दुःखी हैं । तो धर्म अधर्म नामक गुणके वशमे यह सारा ससार पड़ा हुआ है । इस धर्म अधर्म गुणका निषेध नहीं किया जा सकता । बहुत-बहुत दूरकी चीजे विचती हुई चली आयें यह धर्मगुणका ही ता प्रताप है । बहुत दूरसे अनिष्ट वस्तुवें शत्रु लिचकर चले आयें और स-को बरबाद कर दें यह अधर्म गुणका ही तो प्रभाव है । अन्यथा बतलावो कि बहुत दूर रहने वाले इष्ट अनिष्ट पदार्थ, सुखकारी और दुःखकारी पदार्थ किसकी प्रेरणामे लिचकर इस धर्म और अधर्मकी सुख दुःख देनेके लिए आते हैं ? अतः मःनना पड़ेगा कि कोई धर्म और अधर्म गुण है ।

विशेषवादोक्त धर्म अधर्म नामक अदृष्टके गुणत्वका निराकरण—  
अब उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि धर्म और अधर्म य अदृष्टके भेद हैं । इन्हे भाग्य कहो तो ये धर्म अधर्म नामक अदृष्ट आत्माका गुण नहीं है । यह बात रहिले भी बहुत विस्तारसे बता दी गई थी कि धर्म और अधर्म जो अदृष्ट हैं वे आत्मगुण नहीं हैं किन्तु एक पौद्गलिक पिण्ड हैं । इस लोकमे प्रत्येक ससारी जीवके साथ स्वभावसे ही ऐसा कार्माणवर्गनामोका ढेर लगा हुआ है कि जो इस भवके बाद आगे आगे भवमे भी जीवके साथ जोयगा । वे कर्म तो साथ जायेंगे ही जो बँधे हुए हैं लेकिन है विस्रमोपचय कार्माणवर्गणायें भी इस जीवके साथ जाती हैं । जैसे कभी जगलमें घूमते हुएमे मक्खियोंका झुण्ड घूमने वाले पुरुषके सिरपर मँडराने लगता है । और भी नई मक्खियाँ उस झुण्डमें आकर मिल जाती हैं । जहाँ जहाँ वह पुरुष जाता है वहाँ वहाँ वे मक्खियाँ भी जाती हैं और वह मक्खियोंका झुण्ड उस पुरुषके लिए वेचनीका कारण बन जाता है ऐसे ही ये विस्रमोपचय परमाणु भी, कार्माणवर्गणके स्वरूप जो हममें बद्ध हैं वे भी जीवके साथ इस तरह लगे हुए हैं कि जहाँ जाये यह जीव वहाँ ये कार्माणवर्गणायें भी जाती हैं और जो कम बधे हैं वे भी जाते हैं वह है अदृष्ट । तो अदृष्ट भाग्यका नाम है । वह जीवका गुण नहीं है, आत्मासे पृथक् पदार्थ है, पौद्गलिक है । अदृष्टका और आत्माके विकारका निमित्त नैमित्तिक सम्बन्ध तो है पर द्रव्य प्रयक-पृथक है । भाग्य गुण नहीं है किन्तु भाग्य स्वयं द्रव्य है । इसको हृदि मे धर्म और अधर्मके नामसे कहा जा रहा है । उसका सही नाम पुण्य और पाप है ।

धर्म अधर्मकी विशुद्ध व्याख्या—धर्म और अधर्मकी व्याख्या यह है कि आत्माका स्वभाव हो सो धर्म है और जो आत्माका स्वभाव नहीं किन्तु विभाव है सो अधर्म है । पुण्य पापका अर्थ है आत्माके जो शुभ विकार हैं उनका नाम है पुण्य और आत्माके जो अशुभ विकार हैं उनका नाम है पाप । और, उन शुभविकारोंके कारणसे

जो कार्माणवर्गणार्थे बची, उनमें जो शुभ प्रकृतिपना जिसमें आया है वह कहलाता है पुण्य कम और जिसमें पाप प्रकृतिपना आया है, छोटा अनुमान आया है उन्हें कहते हैं पापकर्म । तो पुण्यकर्म पापकर्म तो ससारो जीवोंके साथ लगकर उन्हें इस ससारमें भ्रमाते रहते हैं और धर्म इस जीवको सस्कारके दुखोंसँ छुटाकर उत्तम सुखमें पहुँचा देता है । इस दृष्टिमें पुण्य है सो भी अधर्म है, पाप है सो भी अधर्म है । शुभोपयोग है वह भी आत्माका स्वभाव नहीं है और अशुभोपयोग है वह भी आत्माका स्वभाव नहीं है । धर्म तो धर्म है अचलित है, धारणालक्षण नहीं है । मूत्र स्वरूपको देखिये । आत्माका जो स्वभाव है वह धर्म है । वह धर्म धारण, पालनकर नहीं । वह तो स्वभावमात्र है । अब उस स्वभावमात्रकी जो दृष्टि करना है वह जीव दृष्टि करने का परिणामिसे धर्मपालन कर रहा है । धर्मपालन कहत किम है ? स्वभावको दृष्टिमें लेना स्वभावमें उपयोग रमाना वह है धर्मपालन । धर्मपालन धर्म नहीं, धर्म तो स्वभावका नाम है, किन्तु स्वभावकी दृष्टि करना उसका नाम धर्मपालन है । परिणामन स्वयं धर्म नहीं है पर्याय है, स्वभाव नहीं है, तो धर्म और धर्म पालन ये दो बातें हैं अब धर्मपालनमें भी और विस्तारके निरखिये आत्माका जो विशुद्ध सहज चैतन्यस्वभाव है उसकी दृष्टि होना, उसमें उपयोग रमाना उसका अनुभव होना यही है धर्मपालन ।

निश्चयत और व्यवहारत धर्मपालन—निश्चय धर्मपालनक अतिरिक्त अर्थ जो कुछ भी प्रवृत्तियाँ हैं धर्मपालन नहीं हैं । लेकिन इस धर्मपालन रूप निश्चय परिणामिके सहायक जितने प्रवर्तन हैं उन्हीं भी धर्मपालन कहते हैं और वह व्यवहारत धर्मपालन कहलाता है । निश्चयसे आत्माके विशुद्ध सहज चैतन्यस्वभावकी दृष्टि अनुभव और रमण होना इसका नाम है धर्मपालन और इस निश्चय धर्मके पालनकी पात्रता बनाये रखने वाली जो व्यवहारकी प्रवृत्तियाँ हैं उन्हें कहते हैं व्यवहारधर्म । जैसे मंदिर आना, पूजा करना स्वाध्याय करना । अन्न नियम पालन करने वालेके लिए साक्षात् धर्मपालन करने वालेके लिए साक्षात् धर्मपालनकी पात्रता बनाये रखना इस व्यवहार धर्मका काम है । इन धर्मोंके करते हुए बच-बच जब जब भी आत्म स्वभावपर दृष्टि जगे तब वह धर्म पालन कर रहा है । तो इन दिश में ऐसा कह सकते हैं कि जैसे युद्धमें स्रष्ट ढाल और तलवार दोका याग किया करते हैं । पहिले समय में युद्धमें सैनिक लोग मजकूर, कवच पहि कर ढाल और तलवार लेकर युद्ध क्षेत्रमें उतरते थे । तलवारका काम था शत्रुका घात करना विजय प्राप्त करना । और ढाल का काम था शत्रुका बाँध रोकना । ढाल शत्रुका घात नहीं करती बल्कि बारको रोकती है और तलवार शत्रुका घात करती है । इसी तरह व्यवहार धर्म तो ढालकी भाँति है और निश्चय धर्म तलवारकी भाँति है । जीवके शत्रु हैं विषय कषाय । पञ्चेन्द्रियके विषयोमें उपयोग रमाना, लोचपणा आदिके लिए स्वच्छन्द प्रवर्तन होना ये सब जीवका साक्षात् घात करने वाले हैं । तो इन शत्रुओंका घात निश्चय धर्मसे होता है । साधु मनुजोंको मारो जि दगो भर और काम करनेको है ही क्या ? यही एक

काम है कि आत्माके शुद्धचित् स्वरूपको निरखना और निरख निरखकर तृप्त हाते रहना । यह काम साधु सतजन तब तक करते ही रहेंगे जब तक निर्विकल्प स्थिति नहीं प्राप्त होती निर्विकल्प स्थिति होनेपर फिर इस परिश्रमकी जरूरत नहीं रहती वे तो स्वयं अपने स्वभावमे समा गए हैं । साधु सतजन इसी एक कामको करनेके लिए सब कुछ परित्याग करके निर्गुण स्थितिमे आये हैं । तो जब यह धर्मपरिणाम होना है आने आपके स्वभावकी दृष्टि जगती है उसके निकट उपयोग रमता है तो इस जीवके जो एक अलौकिक आनन्द प्रकट होता है उस आनन्दमे यह सामर्थ्य है कि विषय पक्ष पक्षिक-लोको तत्काल दूर कर देना है । तो निश्चय धर्मक काम हुआ विषय कषयविकार शशुवोको नष्ट कर देना । और व्यवहार धर्मका काम है कि आत्मा उपयोग ऐसा शुभ की ओर बनादे कि विषय कषायोके से खोटे प्रहार इन आत्मापर न लग सकें । पूजन करते हैं, स्वाध्याय करते हैं तो उपयोगको हो तो विषयकषाय, भोग-उाभोग, रागद्वेष के विशेष प्रसङ्ग इन सबसे मोड़ लिए हैं ना । तो यह कालकी तरह व्यवहार धर्म इन जीवोकी रक्षा कर रहा है, इन्हे नहीं सकते वे दुष्ट परिणाम । अब व्यवहार धर्मसे रक्षित जीव ब्रह्मके निरख होता हुआ अपने आपके भीतर निश्चय धर्मकी वृत्ति बनाले उसके लिए अब यह सहज हो गया है । जैसे डालपे रक्षित हुआ सैनिक पद-पदपर डालके प्रयोगसे अपनी रक्षा बनाता हुआ निशान होकर शस्त्रप्रहारसे, युद्धसे अपनी विजय प्राप्त करे उसके लिए यह सरल हो गया है । तो धर्मपालन नाम है आत्माके सहज शुद्ध चैतन्य स्वभावके दर्शन और अनुभवनका ।

धर्मपालनकी महिमा और आवश्यकता—ससारके सर्वसकटोसे छुटानेमें समर्थ यह धर्मपरिणाम है । लोग अपने आपमे कल्पनाये बनाते हैं कि सबसे श्रेष्ठ रोजिन्दार कौनसा है जिससे हम जीवनमे सुखपूर्वक रह सकें ? अरे, जितना यह १०० ५० वर्षका मनुष्य जीवन है क्या यही तेरा सब कुछ है ? इसके बाद जो अनन्त काल पड़ा है उस अनन्तकालमें हम कैसे अच्छी तरह रह सकें इसका कुछ भी विचार नहीं करते । और, दूसरी बात यह है कि इस जीवनमें भी सुखी शान्त रहनेके लिए बाह्य पदार्थोंके, विषयोंके कुछ कर्तव्य बना लेनेकी बात समर्थ नहीं है । जो बात जिस जिस पद्धतिमें है ही नहीं उसको कहाँसे बनाया जा सकता है ? आत्माकी शान्ति है निवृत्तिमें, अपने आपके एकत्वकी दृष्टिमें । बाह्यका ससर्ग बनाकर, बाह्य सम्पर्कमे बुद्धि लगाकर शान्ति कैसे प्राप्त की जा सकती है ? वडेसे वडे दुखी पुरुष भी एकत्व भावनाके प्रतीपसे सुखी हो गए हैं । और, बहुत विषय भोग साधन वैभव सम्पदा राज्यपाटके आरामके अन्दर रहने वाले जीव भी एक इस पर बुद्धिके कारण वडे दुखी हो गए हैं । किसीको इष्टविद्योग हो गया । लोग बहुत-बहुत समझाते हैं, नहीं समझ मे आता, पर जब कभी भी समझमे आता है, अर्थात् वह पुरुष कुछ शान्ति पाता है तो एकत्व भावना आती है चित्तमे, तब शान्ति आती है, वह भी अकेला मैं भी अकेला कबसे अकेलामें, कबसे अकेला वह । किसीका किसीसे क्या सम्बन्ध है ? हो गया

दृष्टवट निकट । जब अपने आपके एकत्वपर दृष्टि जाती है तब उस आत्माकी कान्ति प्राप्त होती है । तो ऐरा स्वभावकी दृष्टि होना धर्म है और इस स्वभावसे च्युत होकर जो कुछ इसकी विकृत परिणति बनती है वह अधर्म है । धर्म है गुण, धर्म है स्वभाव और उसका स्थान अनुभवन, पालन यह है परिणति ।

अदृष्टभेदके रूपमें धर्म अधर्मकी व्याख्याकी अमंगलता— धर्म अधर्म नामका जैसा विशेषवादमें माना गया है गुण, उसका मद्भाव सिद्ध नहीं है और इसी कारण विशेषवादमें जो वह धर्मान किया है कि धर्म अधर्म क्या है ? अदृष्ट नामका गुण है और जिसके धर्म में अधर्म उस दो भेद हैं । और जो अपने कार्यका विरोधा है, अर्थात् अपनी कल्पना कर चुकनेके बाद मिट जाया करता है । कार्य होनेपर जो ठहर नशा सकता । आत्मा और मनके मयोगसे उत्पन्न होता है और फल करने वाले को फल देने वाला है ऐसे आत्माके गुणका नाम है अदृष्ट, धर्म यह बात अयुक्त कही गई है । हाँ इस तरह व्याख्या करें कि करने वालेका प्रिय हित मोक्षका जो कारण हो उसे तो धर्म कहते हैं और करने वालेको अप्रियपना जचनेका जो कारणभूत हो उसको अधर्म कहते हैं । अर्थात् जो दुःखका कारण है वह अधर्म है और जो संसारके समस्त सकटोंमें छुटा देनेका कारण है वह धर्म है । धर्म और अधर्म कोई व्यापक एक गुण हो और वे जगह जगहसे चीजें खींचकर इस आत्माके पास ला देते हों, इस प्रकारका कोई गुण नहीं है, किन्तु कर्मोंका ही नाम पुण्य पाप है । और, आत्माके स्वभाव और विभावका नाम धर्म धर्म है ।

शब्दके गुणत्वका निराकरण— शकाकारका अन्तिम गुण है शब्द । शब्द को विशेषवादमें आकाशका गुण कहा गया है । जैसे कि एक सरसरी दृष्टिसे कोई निरखता है शब्दको सुननेके लिए, शब्दको परखके लिए, तो वह आकाशमें दूँडता है, निरखता है आकाशमें ही कानोश लगाता है तो उससे ऐसा एक अतीव साधारणजनो को भ्रम हो जाता है कि ये शब्द आकाशमें फैले हैं, अकाशके ही गुण हैं, आकाशके ही प्रकार होते हैं, लेकिन आकाश और शब्द इन दोनोंके स्वरूपपर दृष्टि दी जाय तो इनमें बहुत भेद अब रहा है । आकाश अमूर्त है शब्द मूर्त है । अमूर्तका गुण मूर्त नहीं हो सकता । अमूर्तसे मूर्तकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । शब्द मूर्त है यह तो अब बहुत स्पष्ट सिद्ध है । शब्दको छोड़ लें, भेड़ लें, अथवा शब्द भीटादिकसे छिड़ गए, शब्दको वायु आदिकसे अभिघात हो जाय, अथवा शब्द न बढ़ सके, अथवा तरंगोंके रूपसे एक जगहसे दूसरी जगह चले जायें, सुनाई दें ये सब बातें सिद्ध करनी हैं कि शब्द मूर्तिक है । तो मूर्तिक शब्द कभी आकाशका गुण नहीं हो सकते । ये शब्द तो भाषाव्यवस्थागतिके पुद्गल स्वार्थोक्त द्रव्य परिणामन हैं । तो ये शब्द भी गुण न रहे । सामान्यविशेषात्मक पदार्थके विरोधमें जो द्रव्य, गुण कर्म सामान्य, विशेष, समवाय नामक ६ पदार्थोंकी व्यवस्था विशेषवादके अनुसार बनाया जा रही थी उनमेंसे द्रव्य और गुण इन दो प्रकारके पदार्थोंका निराकरण कर दिया है ।

शकाकार द्वारा कर्म पदार्थके सञ्ज्ञावका, प्ररूपण—पदार्थ वही “है” कहला सकता है जिसमें उत्पादव्ययघ्नोव्य होते हो। प्रति समय परिणामकर भी जो नित्य रहता हो पदार्थ वही है। यह पदार्थकी स्वयकी विशेषता है। तो इसमें जो परिणामन हो रहा है उसमें सी सिद्ध है कि उसमें नई अवस्थायें आती हैं और पुरानी अवस्थायें विलीन होती हैं। अब वे अवस्थायें दो तरहकी होती हैं। एक प्रदेशके हलन चलन रूप, और एक गुणोंकी परिणति रूप। जो प्रदेशके हलन चलन रूप उत्पाद है उसका नाम तो है क्रिया और जो गुणोंके परिणामन रूप उत्पाद है उसका नाम है गुण पर्याय वस्तुसे-अभिन्न सिद्ध हो गए तो उन पर्यायोंके आधारभूत शक्ति भी वस्तुमें अभिन्न है। इस तरह पदार्थमें गुण है, क्रिया है तब उसमें सामान्य भी है और विशेष भी है। इस तरह पदार्थ ही स्वय-गुणात्मक, पर्यायात्मक, सामान्यात्मक, विशेषात्मक, सिद्ध होता है। लेकिन विशेषवादमें तो यह कुञ्जी बना नो गई है कि बुद्धिमें कुछ समझमें तो आये किसी भी तरहसे तो जितने बुद्धिभेद होंगे उतने ही पदार्थभेद मान लिये जावेंगे। जब पदार्थोंमें गुण समझमें आये तो गुण नामका भी पदार्थ कह दिया। अब क्रिया समझमें आ रही, तो क्रिया नामक पदार्थ भी विशेषवादमें कहा जा रहा है।

कर्मपदार्थके प्रकारोंमें उत्क्षेपणनामक कर्मपदार्थका वर्णन—विशेषवादी कहते हैं कि एक कर्म नामका भी पदार्थ है। कर्मके मायने यहाँ क्रिया है। और, वे ५ प्रकारके हैं उत्क्षेपण, अवक्षेपण, अकुञ्चन, प्रसारण और गमन। पदार्थ जो चलते फिरते नजर आते हैं तो यह चलन फिरन भी क्रिया है ना, और वह वास्तविक पदार्थ है। उत्क्षेपण किसे कहते हैं कि किसी चीजका ऊपरका सयोग हो और नीचेके प्रदेशमें वियोग होता जाय, ऐसी क्रियाको कहते हैं उत्क्षेपण यान फिकना। ऊपरको डला फेंका तो हुआ क्या कि ऊपरके आकाश प्रदेशका सयोग होना और नीचेके आकाश प्रदेशका वियोग होना। स तरह उसका कर्म होना और मूल स्थानसे अलग हटना इसे कहते हैं उत्क्षेपण जिसका सीधा अर्थ है फिकना। अब यह क्रिया है ना इस क्रियाको तो स्याद्वादियोंने भी किसी न किसी ढंगमें मान रखा है—जैसे कि जीव और पुद्गलकी यह प्रदेश क्रिया है। प्रदेशका ही उस प्रकारना परिणामन द्रव्यकी ही एक अवस्था है, लेकिन विशेषवादमें इसे माना गया है कर्म पदार्थ। जैसे कि शरीरके अवयवोंमें किसी सम्बन्ध सूतिमान पदार्थमें आकाश प्रदेशोंके साथ ऊपर नीचे सयोग विभागका कारण बने याने ऊर्ध्व दिशाके आकाश प्रदेशमें तो सयोगका कारण बने और अधो दिशाके प्रदेशमें वियोगको बनाये ऐसा जो गुण है, ऐसा जो पदार्थ है, जिसके द्वारा यह कार्य होता है उसे कहते हैं उत्क्षेपण, जिस कर्म पदार्थने वस्तुको फेंक दिया। यहाँ मूल बात यह चल रही है कि पदार्थोंमें जो क्रिया होती है, एक जगहसे दूसरी जगह चीजका पहुँच जाना, इसमें कर्म पदार्थ काम कर रहा है।

विशेषवादोक्त अवक्षेपण और आकुञ्चननामक कर्म पदार्थका वर्णन

उरक्षोपणके विपरीत होता है अवक्षोपण अवक्षोपण कहते हैं नीचेकी ओर गिरनेको । इसमें ऊपरके आकाश प्रदेशका होता है वियोग, और नीचेके आकाश प्रदेशका होता है सयोग । इसका जो कारणभूत पद थं है उसे कहते हैं अवक्षोपण नामका कर्म पदार्थ । जैसे कोई पूछ बैठे कि यह चीज ऊपर गयी, इसको किसने फेंका ? तो विशेषवादका उत्तर है कि उस कर्म पदार्थके कारण उसमें क्रिया हुई । कोई कहे कि हाथकी क्रिया नहीं होती तो चीज कैसे फेंक दी जाती ? तो उसका उत्तर है कि वह उसका निमित्त कारण है । कर्म पदार्थ उनमें समवायी कारण है, मिला हुआ कारण है । उस कर्म पदार्थने चीजको एक जगहसे दूसरी जगह गमन करा दिया । तीसरा प्रकार है आकुञ्चन । सरल द्रव्य हो, सीधी चीज हो और उसको कुटिल करनेका जो कारण है उस कर्मको कहते हैं आकुञ्चन । जैसे कि अगुली सीधी है । अब अगुलीके ऊपर के जो अवयव हैं उनका वहाँके आकाश प्रदेशोंसे तो वियोग कर दिया, जिन आकाश प्रदेशोंमें इस अगुलीके अग्रभागका सयोग था वहाँसे तो भलग कर दिया और मूल प्रदेशके साथ सयोग कर दिया याने अगुलीको जो जड़ है उसके पासके ओ आकाश प्रदेश हैं उनके साथ सयोग कर दिया, तो इस प्रकारकी क्रियाका कारणभूत है कर्म पदार्थ । उसका नाम है आकुञ्चन ।

विशेषवादोक्त प्रसारण और गमन नामक कर्मपदार्थका वर्णन—चौथे प्रकारका नाम है प्रसारण । इसमें आकुञ्चनसे विपरीत काम होता है । अर्थात् जैसे अगुलीके मूल प्रदेशसे मूलमें रहने वाले आकाश प्रदेशसे तो हो गया वियोग और अग्रभागके ऊपरके आकाश प्रदेशका हो गया सयोग ऐसी क्रियाका कारणभूत जो पदार्थ है उसका नाम है प्रसारण नामका पदार्थ । अब ५ वां कर्म है गमन । अनियत दिशा और देशसे सयोग और वियोगका जो कारणभूत है उसे कहते हैं गमन । इन ५ प्रकारोंमेंसे चार प्रकारके कर्मोंकी तो दिशा नियत है कोई डना फेंका तो नियत है कि इस दिशामें एक डला फेंका तो नियत है कि इसी दिशामें यह डला जायगा किसी चीज में अकुञ्चन है तो नियत दिशा है कि वह चीज अपने मूल तक आ सकेगी । और किसी चीजका प्रसारण हो तो उसकी भी दिशा नियत है, पर गमनकी भी दिशा क्या ? नियत है । चलते चलते किसी और भी झुट जाय इस प्रकार ५ प्रकारके पदार्थ होते हैं । इस तरह शकाकारने अब तीसरे पदार्थके सद्भावकी बात कही है । सामान्य विशेषात्मक पदार्थके विरोधमें जो ६ पदार्थ कहे थे—द्रव्य गुण, कर्म, सामान्य, विशेष समवाय, उनमेंसे यह तीसरे नम्बरका पदार्थ है ।

कर्म पदार्थके सद्भावकी शकाका समाधान—अब कर्मपदार्थके सद्भावकी शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह ४ प्रकारके कर्म पदार्थोंका वर्णन करना बिना विचारे ही सुन्दर लगता है । उनकी व्याख्या करना, लोगोंको कुछ आश्चर्य जैसी बात में डाल देता । देखो ! कितने सुन्दर शब्दोंमें बताया जा रहा कि ऊपरके आकाश

प्रदेशका संयोग होना, नीचेके आकाश प्रदेशका संयोग होना, नीचेके आकाश प्रदेशका वियोग होना, ऐसी क्रिया जिसके द्वारा हो उसे कहते हैं अवक्षेपण नामका कर्म पदार्थ नई व्याख्या नये शब्द, नया ढंग, बड़ा सुहावना लगता है लेकिन यह तब तक सुहावना लगेगा जब तक इसपर सम्यक दृष्टिसे विचार न किया जाय । विचार करिये तो है क्या उन ५ प्रकारोंमें ? एक देशसे दूसरे देशमें प्राप्ति कराने का कारणभूत परिस्पदात्मक परिणाम है, और अन्य है क्या ? तथा यह भी कोई बताये कि ५ प्रकार ही क्यों कहा ? उनमें कोई विशिष्ट बात पिट्ठ होती है क्या ? उन पाँचोंके पाँचोंमें यह बात पायी जाती है कि एक देशसे पदार्थ चला और दूसरी जगह पहुँचा । चाहे फिरना हो गिरना हो फैलाव हो, सम्बोध हो, समन हो । सब सही बात पायी जाती है लेकिन उनसे देशसे देशान्तर प्राप्तिरूप बात एक ही है सो वह एक देशसे नवीन देशमें पहुँचनेका कारणभूत तो कुछ है वह पदार्थका स्वयं का परिणामन है । कोई क्या नामका पदार्थ अलग है और उसका सम्बन्ध बनाया जाय, फिर चीज चले ऐसा नहीं है । पदार्थमें स्वयं शक्ति है और निमित्त पाकर वह चलता है । तो वह जो चलता है वह पदार्थकी क्रियावती शक्तिका परिणामन है ।

पदार्थका अविच्छेदस्वरूप जाननेपर समाधानकी दिशा—पदार्थ वही कहला सकता है जिसमें साधारण गुण पाये जाते हों इस व्याख्यासे चलिये तो यह भी विदित हो जायगा कि यह पदार्थ है अथवा नहीं, या पदार्थकी ही एक विशेषता है—जिसमें अस्तित्व हो वह पदार्थ कहलाता है जो अपने स्वरूपसे हो, पर स्वरूपसे न हो वह पदार्थ कहलाता है । इन दो बातोंको तो हर एकमें घटित किया जा सकता है । गुण है, अपने स्वरूपसे—है, पर स्वरूपसे नहीं है । फिर भी बारीकीसे देखा जाय तो 'है' ही घटित नहीं होता । 'है' कहते ही सम हैं जो उत्पादव्ययघ्नोव्यात्मक हो । गुण कम आदिक पदार्थ उत्पादव्यय घ्नोव्यात्मक नहीं है । और, सामान्यतया इनमें 'है' की भी बात मा-लो तो अभी तो ये दो ही गुण कहे हैं । तीसरा गुण है साधारण द्रव्यत्व निरन्तर परिणामता रहे । अब यहाँ पदार्थकी छटपट माननेकी बात दूट जाती है । फिर अपनेमें ही परिणामे दूसरेमें न परिणामे । फिर अपना प्रदेश रखता हो । प्रदेशत्व गुणके कहनेसे गुण क्रिया, सामान्य, विशेष, समवाय, इन सबका निराकरण हो जाता है । ये पदार्थ नहीं हैं, इनमें प्रदेश नहीं होते । प्रदेश द्रव्यमें ही होते हैं और प्रदेशवान् द्रव्यके सहारे ही गुण कर्म आदिक होते हैं । वस्तु है तो वह प्रदेशवान् है ।

पदार्थोंकी प्रदेशवत्ताके नियममें सब समाधान—कोई कहे कि यह केन्द्र भी पदार्थ है । और, यह ४॥ फिट लम्बी है तो यह लम्बा भी पदार्थ है और यह १॥ फिट चौड़ा है तो यह चौड़ा भी पदार्थ है । और यह थोड़ी सरक गयी तो यह सरकना भी पदार्थ है । अब यो बुद्धिभेदसे जो जो भी बात हो यह छोटे वच्चो जैसा



उत्तर तुम्हारा पदार्थ बना दिया गया, परन्तु पदार्थ ही कौन सकता है? पहिले इस मूल स्वरूपपर ही तो दृष्टि दो। प्रदेशयान पदार्थमें जी विशेषणार्थ नजर आयें वह है गुण, कम, सामान्य, विशेष। सम्बन्धकी तो जरूरत ही नहीं। यह सर्वा तादात्म्य सम्बन्ध है। किसीमें है कादाचित्क तादात्म्य और किसीमें है शाश्वत तादात्म्य। जैसे अगुली सीधी है और अब टेढ़ी की गई तो यह टेढ़ापन विशेषणार्थमें पदाय मान लिया। यह टेढ़ापन होना अगुलीकी एक परिणति है। और इस परिणतिका अगुली के साथ तादात्म्य है। लेकिन शाश्वत तादात्म्य नहीं। जिस कालमें अगुलीकी टेढ़ी अवस्था हो रही है उस ही कालमें इस बक्रनाका तादात्म्य है जीवमें क्रोध आ रहा है तो यह क्रोध क्या है? यह एक परिणति है। और इस परिणतिका जीवमें तादात्म्य उस ही समयमें है जिस समयमें क्रोध परिणमन हो रहा है। यह शाश्वत तादात्म्य नहीं है। परिणतिगोका आधारभूत जो गुण हैं उन गुणोंके साथ शाश्वत तादात्म्य है। तो कर्म नाम हुआ एक देशमें दूसरे देशमें प्राप्ति का कारणभूत परिस्पदात्मक परिणामका। सो वह पदार्थकी विशेषता है।

कर्म पदार्थ और उसकी पञ्चरूपताकी असिद्धि — इस कर्मके लक्षणमें पाँचो ही प्रकारके कर्मका अन्तर्भाव हो जाता है। जो ५ प्रकारके कर्म बताये गए हैं ऊपर फिकना, नीचे गिरना, सकुचित होना, फैल जाना, गमन, कर्ना इन सबमें देशसे देशान्तरकी प्राप्ति है कि नहीं? है। एक जगहसे हटकर दूसरे देशमें पहुँचा यह कर्म सबमें पाया जा रहा है। तो ये ५ क्या रहे? यह एक कर्म, क्रिया है और एक कर्म, क्रियामें ही इस सूत्रका अन्तर्भाव है। तो एक सामान्य लक्षण एक देशसे दूसरे देशमें पहुँचने रूप क्रियामें पाँचोका अन्तर्भाव होता है, लेकिन शकाकार या कोई उसमें उनकी विशेषना देखकर भेद पूर्वक कहे कि भाई, अन्तर्भाव तो जरूर है लेकिन जो दृष्टिपण है वह अवक्षेपण नहीं है। फिकनेमें और तरहकी बात है गिरनेमें और तरहकी बात है। इन पाँचोंमें भेद है। इनकी पद्धति न्यायी है इसलिए इन्हें भिन्न-भिन्न ही माना। तो क्रियामें अन्तर्भाव होकर भी पाँचो भिन्न-भिन्न माननेकी हठ की जाय तो फिर ये ५ ही क्यों कहलाते? बतावो गोल गोल ठहरना इसका किसके अन्तर्भाव होगा? लडके लोग जो वही गोल-गोल घूमते रहते हैं वह दृष्टिपण नहीं अवक्षेपण नहीं, प्रसारण नहीं, आकुञ्चन नहीं और गमन नहीं, इसको कहीं अन्तर्भाव करोगे? एक वह भी पदार्थ मानलो। और, बहना, झरना, फिरना, पदार्थोंमें जो घूना होता है उसका किसमें अन्तर्भाव कहोगे? ऐसी अनेक क्रियायें हैं जो इन ५ में शामिल नहीं हो सकती, तब फिर कर्म पदार्थ ५ ही हैं यह तो आपका निश्चय न रहा।

यथार्थ पदार्थव्यवस्था — वास्तविकता यह है कि लोकमें ६ जातिके पदार्थ हैं जीव, पुद्गल, घर्म भ्रम, आकाश और काल। इनमेंसे ४ पदार्थ तो निष्क्रिय हैं घर्म, भ्रम, आकाश और काल। ये जहाँ है वहाँ ही अवस्थित हैं। वहाँसे एक प्रदेश

भी चलित नहीं हो सकते । आकाश सर्वव्यापक है सब जगह फैला हुआ है । उसके चलित होनेका प्रश्न ही क्या है ? धर्म अधर्म द्रव्य लोकाकाशमे व्यापक हैं जीव पुद्गल चलें तो उनके गमनमे सहकारी कारण हैं धर्मद्रव्य । जीव पुद्गल ठहरें तो उनके ठहरने मे सहकारी कारण है अधर्मद्रव्य । काल द्रव्य लोकाकाशके एक एक प्रदेशपर एक एक काल द्रव्य अस्थित है और उम प्रदेशपर रहने वाले पदार्थके परिणामनका कारणभूत है, सो जहाँ काल द्रव्य है वहाँ ही रहता है । केवल क्रियावान द्रव्य दो हैं जीव और पुद्गल, जीवमें क्रिया होती है और पुद्गलमे भी क्रिया होती है । तो यह जो क्रिया हो रही है वह जीव और पुद्गलकी स्वयंकी योग्यतापर और निमित्त सन्निधान पानेपर जैसी क्रियाके लिए जैसी स्थिति चाहिए उम स्थितिके पानेपर क्रिया हो जानी है । तो यह चलन, यह हलन चलन यह चलने वाले पदार्थकी योग्यताकी ही बात है । कोई कर्म नामका पदार्थ दुनियामे एक पड़ा हुआ है और वह इन पदार्थोंको ५ प्रकारसे या अनेक प्रकारसे चलाता रहता है ऐसा कोई कर्म पदार्थ सिद्ध नहीं होता ।

परिणतिलक्षणरूप क्रियाका वर्णन—अब कर्मका अर्थ यदि परिणति नियम जाय तो इसका विस्तार सुनिये ! परिणति होती है दो प्रकारकी बिना क्रिया किए अपने आपमे ही कुछसे कुछ बदलते जाना ऐसी भी परिणति होती है और एक जगह से दूसरी जगह पहुच जाना यह भी परिणति होती है । परिणति, पर्याय, अश्रयणा ५ दशा ये सब एकार्थक शब्द हैं । तो परिणतिकी पद्धतियाँ दो हैं—प्रदेशमें परिणति होना, गुणमे परिणति होना । देखिये ! इन बातोंका चतुष्टय आधार है - द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव । द्रव्य तो वह एक चीज है, पिण्डात्मक पदार्थ है और काल उसकी परिणतिका नाम है । तब दो बातें हुई ना ! द्रव्य होना और परिणमन होना । अब वह परिणमन क्षेत्रमें होता है और भावमे होता है । जो क्षेत्रमें परिणमन हुआ उसको नाम है क्रिया जो भावमें परिणमन हुआ इनका नाम है गुणपर्याय । तो इस तरह परिणतिका द्रव्य प्रदेशमे और द्रव्य गुणोमे विस्तार होता है । यह सब पदार्थोंमें उनकी योग्यताके अनुसार स्वयमेव हाता है । कौन इनका कराने वाला है ? प्रत्येक पदार्थ स्वतन्त्र है, अपना अपना स्वरूप लिए हुए है । और वह अपने ही स्वरूपसे, अपनी ही सीमामे, अपने ही प्रदेशमें निरन्तर परिणमता रहता है । अब परिणमनमे कारण निमित्त जरूर पडते हैं सो निमित्त उपादानमे कोई क्रिया नहीं करते । उनका सन्निधान पाकर उपादानमें उम तरहका परिणमन हो जाता है । जैसे हम चौकीपर बैठे हैं तो चौकीने भुक्तमें कोई बात नहीं लादी । चौकीकी क्रिया चौकीका गुण मेरेमें नहीं आया । किन्तु यह मैं उस चौकीका सन्निधान पाकर अपने आपकी क्रियासे अपने आपकी परिणतिमें बैठ गया । बड़े बड़े प्रेरणात्मक प्रयोग भी कहीं हो रहे हो तो वहाँ भी आपको स्वतन्त्रता दिखेगी । इससे अधिक प्रेरणाका और क्या दृष्टान्त दिया जा सकता कि कुम्हार चाकपर रखे हुए मृत्पिण्डके दबोचकर फैला रहा है, घटादिक बनानेमे । लेकिन वहा भी कुम्हार उस मृत्पिण्डमें कुछ नहीं

कर रहा । वह तो अपने हाथमें अपनी किया कर रहा । उस निमित्त सन्निधानकी पाकर मिट्टी आने आपमें फँसनेका काम कर रही है । तो इस घटनामें कुम्हारका द्रव्य क्षेत्र काल, भाव सब कुछ कुम्हारमें है, मृत्पिण्डका मृत्पिण्डमें है । यो प्रत्येक पदार्थ अपनी योग्यतासे अपने आपमें अपना परिणामन किया करता है ।

यथार्थज्ञान और हितके अवसरको व्यर्थ न खोनेका अनुरोध— स्याद्वाद शासनमें पदार्थोंका कैसा तथ्यभूत वर्णन है कि जिसमें किसी तरहके दोषका कोई संशय ही नहीं है । पदार्थ ६ जातिके बताये इनमें कोई पदार्थ छूटा नहीं । कोई पदार्थ दुबारा आया नहीं । किसीका किसीसे कोई मेल रहा नहीं । उनके भी उनके भी जब प्रकार बताये जाते और नयप्रमाणसे जो विवेचना की जाती, कितनी निर्वोप व्याख्या है, जिससे वस्तुके सही स्वरूपका यथार्थ परिज्ञान होता । इस अनादि अनन्त कालमें अनेक अज्ञान दशाओंसे निकलकर आज हम आप इतने ज्ञान वाले अवस्थामें आये हैं लेकिन इस ज्ञानका सदुपयोग नहीं किया जा रहा है । ज्ञान उन अमार बातोंमें लगाया जा रहा है कि न वे अपार बातें रहेंगी न ये मौज रहेंगे । और हमसे जो कर्म मरणाकी परम्परा बढेगी वऽ अलग ही बात है । ज्ञानका सदुपयोग यही है कि हम वस्तुके स्वरूपका यथार्थ ज्ञान करें जिससे हमारा वैराग्य पट्ट हो । और वैराग्य ही एक करने योग्य पुरुषार्थ है । राग छोड़े बिना शान्ति न मिलेगी । और राग भी व्यथका । यहा है कीन किसका ? पर व्यर्थमें मोह करके हम आप दुखी हो रहे हैं । जैसे सर्पोंके द्वारा डसे जानेसे मनुष्यके ६-७ बार वेगका असर आया करता है ऐसे ही मोहके वेगसे सप्ताहके प्राणी दुखी हो रहे हैं । प्रह्व है किसीका किसीसे कुछ सम्बन्ध नहीं । सबसे निराला यह आत्मतत्त्व है । उसके जाननेकी दृष्टि करें । वहा ज्ञानोपयोगको लगायें, यही है इस ज्ञानका सदुपयोग । और इसमें ही मनुष्य जीवका णना सफल होगा । इससे मूढकर अन्धकार बाह्य, विषयोंमें, परिग्रहमें, रागद्वेष, के विकल्पोमें बुद्धिको लगाना यह तो है आने जीवनका वेकार करना । तो यथाय पदार्थकी जानकारीके लिये उत्साह बनाये और अपनेको समझें कि मैं अधिकञ्चन केवल अमृत चैतन्यमात्र हूँ । गृहस्थीमें ही तो महज श्रमसे जो हता ही हो, गुजारा सब घटाओंमें किया जा सकता है । लेकिन यथाय ज्ञानके उपयोगका लाभ लेना न चूकें । इस हीमें हम अपनी बुद्धिमानो है ।

एकरूप द्रव्यमें कर्मकी असम्भवात् विशेषवादमें द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष समवाय ये जुदे-जुदे स्वतन्त्र पदार्थ हैं । अब कलना कार्यये कि, द्रव्य जा कि गुण, कर्म, सामान्य विशेष समवायये जुदा है, इकला है तो वह द्रव्य, तो एकरूप ही रहा ना । जब द्रव्य गुण, पर्यायात्मक हो तब तो उस, अनेकरूप कह सकते हैं, द्रव्यका परिणमना बना सकते हैं । द्रव्यमें कर्मके सम्बन्धसे परिणामन हो रहा, ठीक है लेकिन द्रव्य स्वयं कैसा है ? वह तो कर्मरहित है गुणरहित है, तो गुण, कर्म आदिकसे रहित जो द्रव्य है वह तो जैसा है उस ही रूप एक है । उसमें नानारूपता तो नहीं आ

सकती । और फिर जो आत्मा आदिकहीं वे तो नित्य एकरूप माने ही । ये हैं विशेष-वादमें जिन द्रव्योंको अनित्य भी मना है वे द्रव्य स्वयं अपने आप तो एक रूपा ही हैं, अनित्य कैसे हो सकते हैं । जब गुणसे निराला कर्मके निराला, सबसे निराला द्रव्य है तो उसमें अनित्यताका क्या रूप रहा ? अनित्यताकी तो बात क्या करें पहिले ऐसा कल्पित द्रव्य सत् ही सम्भवे नहीं आता, खैर, कल्पनासे मान लो तो द्रव्य एकरूप है उसमें फिर क्रियाका समावेश भी नहीं हो सकता । जो स्वभावमें एक रूपा है, कित्य है, वह तो प्रकट एकरूप है, उसमें क्रिया कैसे लग सकती है क्योंकि सदा अविशिष्ट होने से । जो नित्य है वह सदा एक समान रहता है जो द्रव्य है गुण कर्मसे पृथक् है वह भी सदा वैसाका ही वैसा है, अतएव उसमें क्रिया सम्भव नहीं है । जो हमेशा अविशिष्ट है, एक समान है उसमें क्रिया नहीं लग सकती है । जैसे आकाश सदा समान है । सबसे हजार वर्ष पहिले भी आकाश वैसा ही था, अब भी वैसा ही है, अनन्त काल तक वैसा ही रहेगा । उसमें क्रिया कैसे सम्भव है ?

एकरूप द्रव्यमें क्रियाके सम्भव न होनेपर प्रश्नोत्तर-शकाकार कहता है कि रहो पदार्थ एकरूप, लेकिन उनमें गमनका स्वभाव मौजूद है, और जिसमें गमन का स्वभाव मौजूद है उसमें जब क्रिया सम्भव होगा तो वह चलने लगेगा जैसे जिसमें गमनका स्वभाव है वह पदार्थ अभी अवस्थित है, लेकिन कोई धक्का लगे, प्रयोग लगे तो वह चल देना है कि नहीं ? इसी प्रकार पदार्थ एकरूप है तो रहे लेकिन उनमें गमनका स्वभाव तो पड़ा हुआ है अतएव क्रियाका समावेश होनेपर उनमें क्रिया होने लगना सिद्ध है । उत्तरमें कहते हैं कि यदि गति स्वभावता मानते हो कि चलने का उनमें स्वभाव पड़ा हुआ है तो फिर वे पदार्थ निश्चल न कहला सकेंगे । जो नित्य पदार्थ हैं, अपरिणामी हैं वे भी निश्चल नहीं रह सकते । क्योंकि सदा अब उनमें गमन करनेका ही एकरूप हो जायगा । द्रव्य तो एकरूप रहेगा । चाहे किसी रूप मानलो । गमनके स्वभाव वाला मान लो अथवा निश्चल मान लो । शकाकार कहता है कि हम पदार्थमें अगत्वरूपता भी मानते हैं अर्थात् चलनेका स्वभाव नहीं है, नहीं चलनेका स्वभाव है ऐसा भी हम अंगीकार करते हैं । उत्तरमें कहते कि ऐसा मानने पर फिर तो आकाशकी तरह अगता ही हो जायगा सब । जैसे आकाश कभी भी नहीं चलता, इसी तरह कोई भी द्रव्य कभी भी न चल सकेगा । और, यो अगत्स्वभाव मान लेनेपर चलनेकी स्थितिमें भी इसमें अगन्तु स्वभाव पड़ा है तब भी अबल कह लायेंगे, क्योंकि अपनी अगन्तुरूपताका उन्होंने त्याग नहीं कर पाया । इससे पदार्थोंमें कर्म पदार्थका सम्बन्ध हो और वह क्रिया करदे, यह बात घटित नहीं होती । ऐसा भी नहीं कह सकते कि इन पदार्थोंमें उभयरूपता है । गमनका भी स्वभाव है और अगमन का भी स्वभाव है । ऐसा यो नहीं कहा जा सकता कि गमनका स्वभाव और अगमन का स्वभाव ये दो परस्पर विरोधी भाव कभी एकरूप नहीं हो सकते । जैसे पर्वत है तो वह अगता है, निश्चल है, ठहरा हुआ है तो ठहरा हुआ ही रहता है । वायु है तो

वह गत है। कहीं कोई गमी बात वायुमें समझमें आयी क्या कि थोड़ी देरकी भी वायु गहरी हो ? जैसे गाड़ी चलती है तो वह कहीं कहीं ठहरती रहती है इसी तरह से हवा भी कहीं ठहरती हो ऐसा किसीने अनुभव किया है क्या ? उसका तो गमन करनेका ही स्वभाव है। विचारविमर्शके बाद यह सिद्ध होता है कि पदार्थ ही उस प्रकारके परिणामनस्वभाव वाला है।

सर्वथा क्षणिक पदार्थ माननेपर भी क्रियाकी असम्भवता—अब कोई क्षणिकवादी शास्त्रकार कहता है कि चलो नित्य द्रव्यमें तो क्रिया नहीं बन सकती लेकिन जो क्षणिक पदार्थ है उसमें तो क्रिया बन जायगी। उत्तरमें कहते हैं कि पदार्थको क्षणिक माननेपर भी क्रिया नहीं बन सकती। जैसे नित्य पदार्थ है एकान्तत तो नित्यके मायने जैसा है तै ही है, अपरिणामी है। एकस्वरूप है। बदल बदल नहीं होती। तो ऐसे पदार्थमें क्रिया कैसे बन सकती है कि चन देवे, एक जगहसे दूसरी जगहपर ? तो जैसे नित्य पदार्थमें क्रिया सम्भव नहीं है इसी प्रकार क्षणिक पदार्थमें भी क्रिया सम्भव नहीं है। क्षणिकके मायने यह है कि जिस समय पदार्थ उत्पन्न हुआ उसके दूसरे क्षणमें नहीं ठहरता। तो जब पदार्थ जिस जगह उत्पन्न हुआ, उत्पन्न होते ही वही नष्ट हो गया तो उत्पन्न होनेकी जगहमें ही जो नष्ट हुआ हो उसके द्वारा यह बात सम्भव नहीं है कि वह दूसरे प्रदेशपर पहुँच जाय। जो उत्पत्तिकी जगहमें ही नष्ट हो जाता है वह दूसरी जगह पहुँच नहीं सकता। जैसे दीपक जहाँ जलेला किये था उसी जगह यदि बुझ गया तो अब वह दीपक आगे कहा जा सकेगा ? तो क्षणिकवादमें समस्त पदार्थ क्षणिक माने गए हैं। जहाँ ही पदार्थ उत्पन्न हुआ वहाँ ही उसी क्षण पदार्थ नष्ट हो गया। तो वह पदार्थ दूसरी जगह कैसे पहुँच पाता है ? तो क्षणिक माननेपर भी पदार्थोंमें क्रिया सम्भव नहीं हो सकती। क्षणिकवादी शका कर रहा है कि यह तुम्हें भ्रम लग गया है कि कोई पदार्थ एक जगहसे दूसरी जगह पहुँच जाता है। जब पदार्थ क्षणिक है, जहाँ पदार्थ उत्पन्न हुआ वहीं नष्ट हो गया तो यह कैसे सम्भव है कि कोई पदार्थ एक माल तक चला ? प्रत्येक प्रदेशमें नया-नया पदार्थ उत्पन्न होता जा रहा है तब भ्रम कर रहे हो कि एक ही पदार्थ गया। जैसे तुम्हारा पिता बम्बईसे यहाँ आ गया तो वहाँसे यहाँ तक रास्तेमें जितने प्रदेश पड़े सब जगह एक एक आत्मा नया-नया पैदा होता गया और तुम्हें यह भ्रम हो गया कि हमारा तो वही पिता आ गया। तो इस तरह क्षणिकवादी शका कर रहा है कि पदार्थ क्षणिक है इसलिये एक जगहमें दूसरी जगहमें वे पदार्थ पहुँच गए ऐसा जो ज्ञान हो रहा है वह वह भ्रान्त ज्ञान है। ममाग्रानमें कहते हैं कि यह बात यो अयुक्त है कि पदार्थ सर्वथा क्षणिक हुआ ही नहीं करते। क्षणिकत्वका निराकरण पहिले विस्तारपूर्वक किया गया है।

जैनशासनके सुदृढ आधारकी शरण्यरूपता—जैन शासनका यह आधार

कितना मुट्ठ है कि पदार्थ बनता है बिगडता है और बना रहता है । ये तीनों खासियतें प्रत्येक पदार्थमें मिलती हैं । आप कोई भी मिसाल ऐसी नहीं दे सकते जो केवल बिगडता हो और शेष दो बातें न हो, और जो बना ही रहता हो, उसमें जरा भी बनना बिगडना न होता हो । शायद कोई यह कहे कि देखो—मेघोंमें बिजली चमकी और मिट गई । अब वह बनी कहाँ रही ? तो भाई ! वह भी बनी रही । वह भी हमेशा रह रही है । वहाँ क्या था बिजलीमें ? कोई स्कंध परमाणु चमकदार बन गए, अब वे परमाणु चमकदार न रहे । अधकाररूप हो गए लेकिन वे परमाणु मिटे कहाँ ? कभी कोई ऐसी शका कर सकता कि हम अनेक चीजोंको निरखते हैं—जैसे एक सोनेका डला, तो देखो वह बना रहता है । उसमें बिगडना हमें कुछ भी नहीं दिखता । वह डला एक दिन दो दिन अथवा कई महीने तक रखा रहे तो वह तो ज्योंका त्यों दिखता है । वह कहाँ बिगडता है ? तो भाई ऐसी बात नहीं है । चाहे आरको विदित न हो सके लेकिन वहाँ भी प्रतिक्षण समान समान अथवा कुछ थोड़ी विषम नवीन नवीन अवस्था हो रही हैं । अनेक नवीन परमाणु उसमें आते रहते हैं और अनेक परमाणु उसमें आते रहते हैं और अनेक परमाणु उसमेंसे गिरते रहते हैं । बनना, बिगडना और बना रहना ये तीन बातें प्रत्येक पदार्थमें हैं । इसी कारण किसी पदार्थको सर्वथा नित्य नहीं कह सकते और न, सर्वथा अनित्य कह सकते । तो जब कोई पदार्थ सर्वथा क्षणिक नहीं है तो उसमें यह कहना कि क्षणिकमें क्रिया बन जायगी अथवा क्रिया मानना भ्रम है कि एक ही पदार्थ एक जगहसे दूसरी जगह पहुँच गया, यह कहना व्यर्थ है । यह बात यों ठीक नहीं बैठती कि कोई भी पदार्थ न सर्वथा नित्य होता है न अनित्य । एक वस्तु है और क्षण क्षणमें उसमें नवीन नवीन अवस्था घनतो रहती है ।

स्याद्वादकी निर्णयात्मकता नित्यानित्यात्मक माननेपर यह शका न करना कि फिर तो यह स्याद्वाद सशयात्मक है । अभी कह रहे उसी वस्तुको नित्य है और थोड़ी देरमें कहने लगे कि वस्तु अनित्य है अथवा नित्य है, अनित्य है । किसी एक निर्णयपर ही ये लोग नहीं पहुँच पाते । नित्यानित्यात्मकके झूलेको झूल रहे हैं, ऐसी सशयधानकी बात नहीं कह सकते, क्योंकि स्याद्वाद निर्णयात्मक है । कुछ लोग इसमें 'भी' का प्रयोग लगाकर बोलते हैं । पदार्थ नित्य 'भी' अनित्य 'भी' है । यह 'भी' का प्रयोग सशयकी ओर संकेत कर बैठना है, और जिस जगह सशय होता है प्रायः करके वहाँ 'भी' शब्द लगा भी करता है यह भी हो सकता है यह भी हो सकता है । अब वहाँ निर्णय तो कुछ न रहा तो 'भी' का सम्बन्ध सशयके साथ ज्यादा हुआ करता है । और लोग स्याद्वादमें 'भी' का प्रयोग अधिक लगाते हैं । आरमा नित्य भी है, अनित्य भी है, लेकिन इस सम्बन्धमें दो बातें जाननी हैं । मूल बात तो 'ही' लगाने की है । जो शास्त्र परम्परा है उसके अनुसार 'भी' का प्रयोग नहीं आ रहा, वहाँ 'ही' का प्रयोग आ रहा है और उस 'ही' का प्रयोग स्यात्के साथ लगता है । अपेक्षाके साथ

लगता है। जिसका सही रूप बनता है स्यात् अस्ति एव, स्यात् नास्ति एव स्यात् नित्य एव, स्यात् नित्य एव। यह आत्मा द्रव्य दृष्टि नित्य ही है, यह आत्मा पर्याय दृष्टि से अनित्य ही है। 'ह' या सवेत निश्चयके साथ हुआ करता है। तो पदायका धर्म वशाते समय अपेक्षा चित्तमे रहती है, और उस अपेक्षाको कोई व्यक्ति बर नहीं, केवल समझ लेवे और नवीन अपेक्षाकी बात कहनेका जी चाहे उस हालतमे 'भी' का प्रयोग होता है। तो जो लोग 'भी' का प्रयोग करते हैं उनके भी चित्तमे अपेक्षावाद पड़ा हुआ है। लेकिन अपेक्षा लगावें और 'भी' भी लगावें तो गलत हो जायगा। अपेक्षा लगाकर 'ही' बोलना ही सही रूप है। जैसे एक मनुष्य यात्रा में जाता भी है और अपने पिता का पुत्र है मान लो तो तब व्यक्ति है दादा, बाप और बच्चा। अब वहाँ अपेक्षा लगा कर कोई 'भी' लगाय तो यह मनुष्य बच्चेको अपेक्षा पिता भी है। तो इसका अर्थ यह निकला कि उस बच्चेका वह और कुछ भी लग रहा होगा बच्चा भी लग रहा होगा तो अपेक्षा लगाकर 'भी' का शब्द बालना गलत हो जायगा। और अपेक्षा लगाकर 'ही' बोला जाय तो सही है। यह बच्चेकी अपेक्षासे बाप ही है। तो स्याद्वादमें दृष्टि रखकर 'ही' का प्रयोग लगाते हैं या बोलकर उसमें हीका प्रयोग बोलना चाहिये। स्याद्वाद सशयवाद नहीं है वह तो दृढतामे कहता है कि आत्मा द्रव्य दृष्टिको अपेक्षा नित्य ही है, दूसरी बात उसमे आ नहीं सकती। इतनी दृढताके निर्णयके साथ स्याद्वाद अपना धर्म रख रहा है। आत्मा पर्याय दृष्टिको अपेक्षासे अनित्य ही है, उसमे पर्याय दृष्टिसे नित्यता का सम्भव ही नहीं। तो स्याद्वाद सशयवाद नहीं है। अपेक्षासे धर्म का अवधारणके साथ प्रतिपादन किया गया है।

कर्मपदार्थके असम्झावके कथनका उपसंहार— यहाँ इस प्रसंगमें बात कही जा रही है कि न तो सर्वथा नित्य पदार्थमे क्रिया सम्भव है और न सर्वथा क्षणिक पदार्थमे क्रिया सम्भव है। इस कारण परिणामनशील पदार्थमें ही क्रिया उत्पन्न हो सकती है। अतः कर्मके सम्बन्धमे विचार करिये ! यह क्रिया यह कर्म कोई पदार्थ है क्या ? यह कर्म जिस पदार्थमे हो रहा है उस पदार्थको छोड़कर भिन्न कोई चीज नहीं है। पदार्थ द्रव्य अलग हो और कर्म अलग हो, फिर कर्मका पदार्थमे सम्बन्ध जुटे तब उसमें क्रिया बने ऐसी बात नहीं है। परिणामनशील, क्रियाशील पदार्थको छोड़कर अन्यत्र और कोई कर्म नामका पदार्थ नहीं है, क्योंकि जो जान पाई जा सकती है और वह न पाई जाय तो इसका अर्थ है कि वह नहीं है। जैसे टेबिल पाई जा सकती है, आँखो दिख सकती है। यदि कमरेमें वह न दिखे तो इसका अर्थ यही हुआ ना, कि कमरेमें टेबिल नहीं है। तो जो चीज दिख सकती है, पाई जा सकती है फिर पाई न जाय उसको कह सकते हैं कि वह है नहीं। तो कर्म पदार्थ पाया जा सकता है वैशेषिक सिद्धान्तके अनुसार दिख सकता है। विशेषवादमें यह सिद्धान्त स्थापित किया है कि सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग परत्वं, अपरत्वं और कर्म। इतनी बातें रूपी पदार्थोंके समवायसे आँखो दिखने लगती हैं। तो इसमें कर्मको भी चाक्षुष

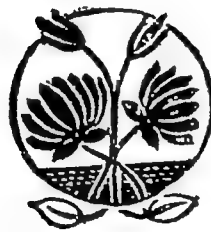
बताया है । कर्म भी उपलब्ध हो सकता है तो जो चीज उपलब्ध हो सकती है वह कभी उपलब्ध न हुई हो, किसीको आँखो दिखी न हो, तो इसके भायने है कि वह असत् है, तो कर्म नामका पदार्थ अपत् है । कोई अलग दिखता हो कि यह है क्रिया इससे हो रहा है पदार्थका हलन चलन, ऐसा कर्म नामका कोई पदार्थ अलगसे नहीं है ।

पदार्थके यथार्थ स्वरूपके परिचयमे शान्तिका लाभ—देखो भैया ! बात कितनी सीधी थी कि उत्तरादव्यय धीव्योत्मक पदार्थ होता है । जिसमे बनना, बिगड़ना और बना रहना ये तीन बातें पायी जाती हैं वह एक पदार्थ है और वह पदार्थ इसी कारण परिणामना रहता है और उसकी शक्तियाँ उसमें निरन्तर बनी रहती हैं और उनमे जो सामान्य धर्म है, जो शक्तियाँ हैं, जो अन्यमे भी पायी जा जा सकें वह सामान्य कहलाता है । और जो ऐसे धर्म हैं असाधारण, जो दूसरेमें न पाये जा सकें वे विशेष हैं । सारा मामला एक पदार्थके घटित करनेका था और वे सबके सब एक ही थे, लेकिन, जब कोई अपनी बुद्धिमानकी योग्यतासे भी बाँहरे परिचय कराना चाहना हो तो वह ऐसी ही बात कह बैठेगा जो वेतुकी हो और सम्भव न हो सके । विशेषवादकी हठने एक ही पदार्थको समझानेके लिए जो भेद किये जा रहे थे उन्हें ही सब कुछ मान लिया, और द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय ये सब जुड़े जुड़े पदार्थ स्वीकार किये । लेकिन यह तो बनलावो कि इस तरहकी पदार्थ की व्यवस्था बनानेमे एक दिमागी भ्रम ही किया जाय । इसके अतिरिक्त और मिलता क्या है ? पदार्थका पूरा रूप भी न आ सका और पदार्थके स्वरूपकी जानकारीकी भी पूर्णता न हो सकी, फिर सन्तोष पाना, विश्राम लेना । आत्महितमे लगना इनका तो अवकाश हो क्या है । जिसकी दृष्टिमे प्रत्येक पदार्थ साधारण और असाधारण गुणस्वरूप है । अपने ही स्वभावसे वे हैं अपने ही स्वभावसे वे परिणामते हैं, अपने मे ही परिणामते हैं अपनेमे अपनी खामियन रखते हैं ऐसी जब सब पदार्थोंकी व्यवस्था है तो सब पदार्थ स्वतन्त्र हैं । किसी पदार्थका किसी दूसरे पदार्थके साथ कुछ सम्बन्ध नहीं है । किसी पदार्थको किसी दूसरे पदार्थकी कुछ अपेक्षा भी नहीं करनी पड़ रही है । ऐसी स्वतन्त्रता और परिपूर्णता विदित होती है ।

अखण्ड पदार्थको बुद्धिमे छिन्न भिन्न बनानेसे सिद्धिका अभाव—जिसके यहाँ द्रव्य, गुण, वम न्यारे—न्यारे पदार्थ हैं उनको तो बड़ी अपेक्षा लगी हुई है । अच्छा बतलावो—गुण, क्रिया परिणामन सामान्य, विशेष आदिक सूत्र्य द्रव्यकी क्या स्थिति है ? क्या स्वरूप है ? कुछ स्वरूप घटित नहीं होता । और, कुछ सत्ता भी नहीं विदित हो पाती । और, ऐसा कोई द्रव्य रहता भी नहीं । तब देखो ! उस द्रव्यको कायम रखनेके लिए गुण कर्म, सामान्य आदिक सबके सम्बन्धकी अपेक्षा बनानी पड़ी । तो चले तो ये वस्तुको अत्यन्त भिन्न—भिन्न करके पूर्ण रवतत्र बतानेके लिए और आ गयी अत्यन्त परतत्रता । जैसे—एक कहावत है कि चोरे गये तो थे छवे होनेके लिए और



रह गए दुवे । दो गोत्र होते हैं चौवे और दुवे । जो दो वेदोंके जानकार हैं उन्हें दुवे और जो चार वेदोंके जानकार हैं उन्हें चौवे कहते हैं । किन वेदके होते हैं ६ अग उन सबकी बातें अथवा चार वेदोंसे प्रागेकी बातें जाननेके लिए अर्थात् छवे होनेके लिए अब चौवे चले, पर रह गए दुवे । अथवा जैसे कोई पुरुष चले तो किमी ऊँचे पदको पानेके लिए और वह पहिले वाले पदसे भी हट जाय, तो जो उसकी स्थिति है वैसी ही स्थिति विशेषवादियोंकी है । वे पदार्थोंमें बुद्धि भेदसे भिन्न-भिन्न जो कुछ ध्यानमें आया उसे भिन्न-भिन्न स्थापित करके स्वतन्त्र निरक्ष निरपेक्ष अपनी बहुत सूक्ष्म इकाईमें लानेकी बात कर रहे थे, लेकिन वहाँ सत्त्व ही बिगड़ जाता है । गुण, कर्म आदिसे निरपेक्ष द्रव्यकी क्या स्थिति है । तो इस तरह जो सामान्य विशेषात्मक पदार्थ विरोधमें विशेषवादी यह कह रहे थे कि सामान्य विशेष स्वयं पदार्थ है । तदात्मक पदार्थ क्या हो सकता है । और द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय इस तरह ६ पदार्थोंकी योजना बना रहे थे उनकी इस योजनामें द्रव्य, गुण, कर्म इन तीन प्रकारके पदार्थोंका निराकरण किया है । अब सामान्य आदिक शेष तीन पदार्थोंका निराकरण आगे चलेगा ।



# परीक्षासूत्रप्रवचन

[ त्रयोविंश भाग ]

प्रवक्ता :

अध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ ध्रु० मनोहर जी वर्णी सहजानंद जी महाराज

पदार्थके सामान्य स्वरूपका वर्णन— इस ग्रन्थमें वस्तुपरीक्षाके साधनका वर्णन किया है। परीक्षाका साधन है ज्ञान। ज्ञानका स्वरूप भेद विवेचन आदि कह कर जब ज्ञानके विषयकी जिज्ञासा हुई तो सिद्धान्त कहा गया कि - "सामान्यविशेषात्मा तदर्थो विषय" सामान्यविशेषात्मक पदार्थ प्रमाणका (ज्ञानका) विषय है। इसके विशेष विवरणके समय अवसर पाकर विशेषवादीने यह बाधा देनेका यत्न किया कि सामान्य व विशेष स्वयं स्वतन्त्र पदार्थ हैं इस कारण सामान्यविशेषात्मक पदार्थ होता ही नहीं सो ज्ञानके विषय जैसे सामान्य व विशेष हैं, उसी प्रकार द्रव्य गुण कर्म भी हैं और इनका परस्पर सम्बन्ध रचने वाला समवाय भी पदार्थ हैं। यो द्रव्य गुण कर्म सामान्य विशेष समवाय इन छह पदार्थोंको ज्ञानका विषय कहा है। इनके भेद बताये हैं द्रव्य ७ होते हैं, गुण २४ होते हैं तथा कर्म ५ होते हैं। सामान्य दो होते हैं, विशेषना से अनेक होते हैं। विशेष अनेक होते हैं और समवाय एक होता है। इनसेमें ६ द्रव्योंका २४ गुणोका, ५ कर्मोंका जैसा कि विशेषवादमे स्वरूप कहा है उन सबका निराकरण किया। अब सामान्य पदार्थके स्वरूपकी भी बात सुनिये। सामान्यको पदार्थ कोई छुट्टि में, व्यवहारमें, बोलचालमें भी नहीं कहते हैं। सामान्यको धर्म कहनेकी व्यवहारमें भी प्रथा है। सामान्य स्वतन्त्र कुछ नहीं, पदार्थ नहीं, वह तो धर्म है। पदार्थके याने वस्तुके उस धर्मको सामान्य धर्म कहते हैं जो धर्म अन्य वस्तुओंमें भी पाया जाय। वह सामान्य धर्म अनेक पदार्थोंमें रहने वाला हो उसे तिर्यक् सामान्य कहते हैं तथा एक ही पदार्थके पूर्वोत्तर एवं पर्यायोंमें जो सामान्य धर्म हो उसे ऊर्ध्वता सामान्य कहते हैं। वस्तुके साधारण धर्मके अतिरिक्त अन्य कुछ भी सामान्य नामक पदार्थ नहीं है। सामान्य पदार्थ का निराकरण इसी अध्यायके ५ वें सूत्रके विशेषरूपसे कर ही दिया गया है।

विशेषवादियोंका विशेष पदार्थ विषयक सद्भावका कथन—विशेषवादी कहते हैं कि विशेष नामका पदार्थ तो जुदा ही पदार्थ है विशेष नित्य द्रव्यमें रहने वाले होते हैं और वे परमाणु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा, मनमें रहनेसे अत्यन्त व्यावृत्ति की बुद्धिके कारणभूत है। याने ये विशेष अत्य विशेष बताये जा रहे हैं। ये नित्य द्रव्य

में रहते हैं तथा एक दूसरेमें अत्यन्त पार्थक्यके कारणभूत है और, अनन्त हैं, तथा ये अन्तमें हैं इसलिए अत्य हैं। जब समारका विनाशारम्भ होता है तब सगारके विनाशारम्भमें जो कीटिभूत हैं ऐसे परमाणुबोमें ये विशेष पाये जाते हैं, मुक्त आत्माओंमें विशेष पाये जाते हैं और मुक्तपनोमें विशेष पाये जाते हैं। यो सब अत अत वाली वस्तुबोमें होनेसे इन विशेषोंको अत्य कहते हैं, अन्त्यका अर्थ है अन्तमें अर्थात् अवसान में, जिनसे अब कोई विशेष नहीं होता ऐसे अन्तमें जो होता है वह अन्त्य कहलाता है। जिससे आगे अन्य कोई विशेष नहीं होता। गुणादिक भी विशेष हैं, लेकिन वे सामान्य रूप विशेषोंसे भिन्न हैं, वे अन्त्य नहीं कहलाते। जिनसे आगे कई विशेष नहीं है उन अन्त्योमें ही उनका वैशिष्ट्य समाप्त हो जाता है। इस कारण ये अन्त्य कहलाते हैं। तो इन विशेषोंके लक्षणमें जो दो खास विशेषण दिए हैं नित्य द्रव्यमें रहने वाले और अन्तमें इन दोनों विशेषणोंका विशेष सङ्गत्व है। नित्य द्रव्यमें रहने वाला है। इसका भाव यह हुआ कि परम गुरु आदिकमें यह रहना है सो परमाणु नित्य है। मुक्त आत्माओंमें रहता है वह भी नित्य है। मुक्त मनमें रहना है वह भी नित्य है। यो नित्य द्रव्यमें रहता है और इसकी आखिरी बात बड़ी होती है। तीसरी खा सत्य है विशेषकी यह कि वह एक दूसरेसे व्यावृत्तकी बुद्धिका विषयभूत है। याने इन विशेषोंसे यह जाना जाता है कि एक दूसरेसे यह अत्यन्त भिन्न हैं। तब विशेषोंका लक्षण सही बन जाता है। इससे मिथ है कि विशेषनामका पदार्थ भी वास्तविक है।

विशेषवादियों द्वारा विशेष सद्भावसाधक प्रमाणका उत्थापन — विशेष है भी इस सत्ताको सिद्ध करने वाला परिमाण है कि वे चू कि व्यावृत्ति बुद्धिके विषय भूत हैं। तो इससे ये सब पृथक् हैं इस प्रकारकी बुद्धि जो बनती है वह इन ही विशेषोंके आधारपर तो बनती है सो व्यावृत्तिबुद्धि विषयत्व विशेषोंका सद्भाव सिद्ध करता है। जैसे कि हम जैव लोपोसे गौ आदिकमें व्यावृत्ति प्रत्यय देखा गया है। जैसे यह गौ अश्वसे पृथक् है। कैसे समझा कि आकृति पृथक् पृथक् है गाय और घोड़ेकी। गुण भी पृथक् प्रथक् हैं। उनका चलना क्रिया करना, ये भी पृथक् हैं। अवयवों का संयोग भी भिन्न भिन्न है। तो इन सबके निमित्त ये जो गौमें अश्वआदिकसे जुदा है, यह इस प्रकारका ज्ञान देखा जाता है और गाय गायमें भी रंग आदिकके निमित्त से भेद देखा जाता है, यह गाय सफेद है। गोघ्न चलने वाली है। मोटे कंधे वाली है आदि। इस तरहसे उनमें भी विशेष देखा जाता है। तो जिन तरह पदार्थोंमें हम लोगोंको किन्हीं नामत्तोंके कारण विशेष दृष्ट है वहा है उस ही प्रकार हमसे विशिष्ट विलक्षण जो योगीजन हैं उनका नित्य पदार्थोंमें जिसकी आकृति गुण और क्रिया समान है ऐसे भी परमाणुबोमें मुक्त आत्माओंमें मुक्त आत्माके मनोमें अन्य निमित्त का अभाव होनेपर भी जिस वलस उन योगियोंको ये विप्रक्षेप है इमे प्रकारके ज्ञानकी प्रवृत्ति होती है वे इसी तो अविशेष कहनाते हैं। जिनका कि विशेषक ज्ञानसे सत्त्व जाना गया है। अन्त्य विशेषोंकी परब योगीजनोंकी होती है और यहाके विशेषोंकी

परन्तु हम लोगोको भी हो जाती है । तो इस तरह अन्त्यविशेष और सामान्यरूप विशेष ये सब पदार्थ कहलाते हैं ।

असकीर्ण पदार्थोंमें विशेषपदार्थकी परिकल्पनाका आनर्थक्य— अब उक्त शब्दाके समाप्त नमें कहते हैं कि यह भी केवल अग्रा अभिप्राय भर जाहिर करने तककी बात है । यह विकल्प पुष्ट नहीं है क्योंकि विशेषोका लक्षण ही नहीं बनता । इसलिए विशेष सत् है ही नहीं । प्रथम तो विशेषके लक्षणके इस अंशपर ही दृष्टि डाल लो कि जो कहते ना, कि यह विशेष नित्य द्रव्यमें रहता ही नहीं इसमें असंभव दोष है, क्योंकि मवथा नित्य कोई द्रव्य ही नहीं होता । फिर नित्य द्रव्यमें रहनेकी बात ही क्या ? पदार्थ समस्त नित्यात्मक होने हैं । न कोई मवथा नित्य जाना न कोई सर्वथा अनित्य होना । जब निम्न कोई पदार्थ ही न रहा तब विशेषका यो लक्षण बनाना यह विशेष नित्य द्रव्यमें रहता है । यह तो दूरसे ही स्पष्ट जाती है बात और दूसरी बात जो यह कहो है कि योगियोंके उत्पन्न हुए वैशेषिक ज्ञानक वनसे इन अत्य विशेषोका सत्त्व सिद्ध किया जाता है । वह भी बात अप्रुक्त है क्योंकि उन परमाणु आदिकका जो स्वरूप जो कि उन परमाणुओंके निजके स्वभावेमें व्यवस्थित है वह परस्परसे असकीर्ण रूप है याने जुदा है अथवा सकीर्ण स्वभावका है ? यदि कहो कि उन परमाणु आदिकका स्वरूप जो कि उनका उनमें है वह परस्पर असकीर्ण रूप है तो समझ लीजिये कि अपने आप ही स्वत असकीर्ण परमाणु आदिकके रूपका उपालम्भ होनेसे योगीजनोंके उन परमाणुओंमें विलक्षणताकी प्रतिपत्ति होगी । फिर कोई दूसरे विशेष पदार्थोंकी कल्पना करना व्यर्थ है । जब उन योगीजनोंके परस्पर असकीर्ण यान एक दूसरेसे अत्यन्त जुदे अपने अपने स्वरूपमें व्यवस्थित परमाणुओंका स्वरूप जाना तो लो—वे परमाणु तो स्वयं ही एक दूसरेसे अत्यन्त जुदे थे । फिर जुदे हो गए । अब विशेष नामक पदार्थकी कल्पना करनेकी आवश्यकता क्या रही जिस से कि उन परमाणुओंमें परस्पर भिन्नताकी बुद्धि की जाती है ।

सकीर्ण पदार्थोंमें विशेष पदार्थके कारण व्यावृत्तिके प्रत्ययकी भ्रान्तताका प्रसंग—यदि द्वितीय विकल्प लोके कि सकीर्ण स्वभाव वाले परमाणुओंका स्वरूप योगियोंके द्वारा जाना जाता है तो अब देखिये कि परमाणुओंका स्वरूप परस्पर सकीर्ण स्वभाव वाला हो गया एक दूसरेसे मिलने वाला । एक दूसरेमें प्रवेश वाला परमाणुओंका स्वरूप बन गया । तब विशेष नामक पदार्थान्तरकी उपस्थिति होनेपर भी परस्पर अत्यन्त मिले हुए सकीर्ण परमाणु आदिकमें अब विशेषके बन से योगियोंके भिन्न भिन्न रूपसे ज्ञान बने तो भिन्नता वाला ज्ञान सही कैसे हो सकता है ? जब मूलमें परमाणुओंका स्वरूप तो सकीर्ण स्वीकार कर लिया तो अब सकीर्ण ही जाते तब तो सही ज्ञान कहलायगा । पर कह रहे हो कि योगीजन विशेष पदार्थके बलसे उन सकीर्ण स्वभाव वाले परमाणुओंमें विशेष विलक्षण विलक्षण हैं ऐसी बुद्धि

किया करते हैं। तो व्यावृत्तकी बुद्धि तो भ्रान्त हुई। असलियत तो मूलमें थी। परमाणु सकीण स्वभाव वाले जो मान लिये गए यथार्थता तो वह है। अब उस स्वरूप के विरुद्ध विशेष पदार्थके बलपर भिन्नताका ज्ञान किवा जाय तो भिन्नताका ज्ञान भ्रान्त रहा। अब परमाणुओंमें परस्पर भेदका जो ज्ञान योगियोंने किया वह भ्रान्त कैसे रह सकेगा ? क्योंकि देखो—वे जो परमाणु हैं वे स्वरूपसे तो अव्यावृत्त रूप हैं, सकीण हैं। एक दूसरेसे मिले जुले। एक दूसरेसे अलग न हो सकने वाले ऐसे स्वरूपसे अव्यावृत्त उन परमाणुओंमें अब व्यावृत्ताकार रूपसे ज्ञान किया जा रहा है तो भ्रान्तका तो लक्षण यह है कि पदार्थ जैसा नहीं है वैसा जानें। अब देखो—परमाणु तो है अव्यावृत्त स्वरूप, सकीणस्वभाव और योगीजन उन्हें जान रहे हैं व्यावृत्त रूप, तब उनका ज्ञान भ्रान्त ही रहा। परमाणु तो हैं सकीण, एक दूसरेसे मिले हुए, प्रवेश किए हुए और योगी जानते हैं उन्हें व्यवृत्त, मिले हुए। तो योगियोंका ज्ञान भ्रान्त रहा, असलियत तो पदार्थके मूल स्वरूपमें है कि वे परमाणु परस्पर सकीण हैं। और फिर जब उल्टा ज्ञान कर बैठे योगीजन कि परमाणु तो है सकीण स्वभाव, अव्यावृत्त रूप, एकमेक और योगीजन जान रहे हैं व्यावृत्त स्वरूप। तो योगियोंका ज्ञान भ्रान्त हो गया और भ्रान्त ज्ञान वाले योगीजन योगी कहलायेंगे कि अयोगी ? जिनका ज्ञान असत्य है। भ्रान्त है वे काहेके योगी ? वे अयोगी बन बैठेंगे। इस कारण विशेष पदार्थ वाला बात नहीं बननी। पदार्थोंमें जिस तरहका स्वरूप पड़ा हो। स्वभाव बना हो वही-तो उनका वास्तविक ही है और अन्य कुछ कल्पन ना वह नो कल्पना कारीगरका महल है। तथ्य कुछ नहीं है।

विशेषपदार्थवादियोंके विशेषोंमें वैलक्षण्य प्रत्ययकी अनुपपत्ति— और भी देखो ! यदि विशेषनामक पदार्थान्तरके बिना विवक्षण प्रत्ययकी उत्पत्ति नहीं हो तो विशेषोंमें वैलक्षण्यकी उत्पत्ति कैसे हो ? जैसे कि शकाकार मानता है कि अनेक पदार्थोंसे ये विलक्षण हैं, ऐसे ज्ञानविशेष पदार्थके कारण ही होते हैं। विशेष पदार्थ न हो तो उनमें विलक्षणता की उत्पत्ति नहीं हो सकती। विशेष नामक पदार्थान्तरके बिना व्यावृत्त प्रत्ययकी उत्पत्ति नहीं होती है। तो फिर उन विशेषोंमें विलक्षणत्व प्रत्ययकी उत्पत्ति कैसे हो जायगी सो तो बताओ ? पदार्थोंमें तो मनलो कि विशेष नामक पदार्थके कारण पदार्थोंमें जुड़ेगना ज्ञान होता है। यह विशेष धर्म उस विशेष धर्मसे विलकुल जुड़ा है। नो यह बतलानो कि उन विशेषोंमें जो व्यावृत्त प्रत्ययकी उत्पत्ति होती है वह कैसे होगी ? यदि कहो कि अन्य विशेष पदार्थोंके कारण ही जायगी। विशेषोंमें विवक्षणनाका ज्ञान अन्य विशेषोंके कारण हो जायगा। तो इसमें अनवस्था दोष आता है फिर उस दूसरे विशेषमें भी जो व्यावृत्त प्रत्यय होगा उसके लिए तब सारा विशेष मानना पड़ेगा। इस तरह विशेष माननेकी परम्परा लम्बी होती जायगी क्योंकि ठहरना न बन सकेगा। और यदि विशेषोंमें वैलक्षण्यका ज्ञान अन्य विशेषोंसे माना है नो इस सिद्धान्तका भी विघटन हो जायगा कि विशेष नित्य द्रव्यमें रहता है।

अब देखो ! विशेष तो अनित्य माना गया है और विशेषोमे दूसरे तीसरे विशेष जो माने जा रहे हैं तो अब नित्यमें भी विशेष रहने लगा, यह भाव निकला । क्योंकि विशेष सारे अनित्य हैं और उम अनित्य विशेषोमे वैलक्षण्यका ज्ञान करनेके लिये अन्य विशेष मानने पड़ रहे हैं । इससे यह बात न बन सकी कि विशेषोमे वैलक्षण्यका ज्ञान अन्य विशेष पदार्थसे होता है

विशेषोमे स्वत. वैलक्षण्य माननेपर सर्व पदार्थोमे स्वत. वैलक्षण्यकी उपपत्ति—यदि कहो कि विशेषोमे वैलक्षण्यका ज्ञान स्वत. ही हो जाना है कि विशेष धर्म इस विशेष धर्मसे विलक्षण है । तो फिर सभी पदार्थोमे, परमाणुओमे परस्परकी विलक्षणताका ज्ञान भी स्वत. क्यों नहीं मान लिया जाता । वह भी स्वत. ही माना जायगा । तो यो विशेष नामक पदार्थकी कल्पनाके लिये कोशिश करना, परिश्रम करना बेकार है । पदार्थ हैं वे सब, और उनमे धर्म रहते हैं । कुछ धर्म ऐसे हैं जो दूसरोमे मिल जाते हैं । वे तो हुए सामान्य और कुछ धर्म हैं जो दूसरोमे नहीं मिल सकते वे हो गए विशेष । तो यो पदार्थ स्वयं सामान्य विशेषात्मक होते हैं । पदार्थमें वैलक्षण्यका ज्ञान करनेके लिये विशेष नामक पदार्थ माननेकी आवश्यकता नहीं है उसकी पिद्धि ही नहीं होती । तो सामान्य विशेषात्मक पदार्थकी सिद्धिके विरोधमे विशेषवादियोने जो यह कहा है कि विशेष तो स्वयं पदार्थ हैं । यह कहना उनका बिल्कुल अयुक्त भावित होता है । विशेष पदार्थ मानकर पदार्थमे विशेषता और वैलक्षण्यकी सिद्धि की ही नहीं जा सकती । अतः पदार्थकी स्वयं ही सामान्य विशेषात्मक मानना युक्त है ।

विशेषोमे व्यावृत्तिबुद्धिको उपचरित माननेमें शकाकारको अनिष्ट प्रमग—शकाकार कहना है कि विशेषोमे अन्य अन्य विशेषोके सम्बन्धसे व्यावृत्त बुद्धिकी उत्पत्ति करनेमे अनवस्था आदिक दोष आते हैं तो उन बाधाओको दूर करने के लिए इन प्रकार मान लेना चाहिये कि उन विशेषोमे जो व्यावृत्त बुद्धि होती है वह उपचार होती है । पदार्थोमे जो परस्पर व्यावृत्तबुद्धि होती है, यह इससे अलग है यह विभाग विशेष पदार्थसे ही जाता है और वे बुद्धियां मूर्ख हैं । किन्तु विशेष विशेष धर्मोंमें परस्पर जो व्यावृत्त बुद्धि देखी जाती है वह उपचारसे होती है । इस शकाके समाधानमें पूछने हैं कि व्यावृत्त बुद्धिके उपचारका अर्थ क्या है ? अन्योन्यव्यावृत्तरूप अतः वैलक्षण्यका विषयरूपसे आक्षेप करना इसका नाम उपचार है याने विशेषोमें वैलक्षण्य है नहीं किन्तु मन लिया जाय तो फिर इस बुद्धिमे मिथ्यापन कैसे नहीं आया कि देखो वस्तुस्वभाव तो कुछ है नहीं, और है' इस विषयरूपसे बनाया जा रहा है तो यह तो विपरीत बात बन रही है । और, ऐसा ज्ञान करें यदि योगी तो वे योगी न कहलायेंगे अयोगी कहलायेंगे । और, भी सुनो ! यह वस्तु स्वभाव जो वैलक्षण्य रूप है और उपचार रूप बनाया गया है उसको विषयरूपमे जो कुछ माना गया है,

विषयरूपसे जो कुछ माना गया है विषयरूपसे कल्पित किया गया है तो क्या सशय के रूपसे कल्पित है या विपर्ययरूपसे कल्पित है ? यदि कहा कि सशयके रूपसे कल्पित है ऐसा उपचरित है तो व्यावृत्तरूपसे जिसके विषयकी प्रतिपत्ति चलिता है कि नहीं, व्यावृत्त है, इस हीमें जहाँ चलितापना हो रहा है ऐसा, विषय करने वाले विशेषकी यथावत् प्रतिपत्ति सम्भव नहीं है जब सदिग्ध है या चलिता प्रतिपत्ति है तो उस यथावत् ज्ञान कैसे कर सकते हैं सो यथावत् ज्ञानका अभाव हो गया । अब उस ज्ञानसे सहित जो भी पुरुष है । योगी है वह योगी तो न रहा । अयोगी हो गया क्योंकि उसे सशय है और, सदाय है मिथ्याज्ञान । तो ऐसा मिथ्याज्ञानी वह अयोगी कहलाया । यदि कहो कि वह उपचरित व्यावृत्त जिस विषयरूपसे उपचरित किया गया है वह विपर्यय रूपसे ही उपचरित है तो उसमें भी यही तर्क आता है कि वह विशेष रूपसे तो विकल था और उनको विशेषरूपसे यहाँ जन्मदस्ती जनाया गया । मनाया गया तो ऐसा विपरीत ज्ञान होनेसे तो वह अयोगी ही रहा । जो इस मर्मको विपरीत प्रकार जान रहे हैं वे कहाँ योगी रह सकेंगे ?

विशेषोमे व्यावृत्तिबुद्धि स्वतः माननेपर सर्वत्र व्यावृत्तिबुद्धिकी स्वतः सिद्धि—यदि कहो कि जब अनेक वाक्यों तुम दे रहे हो अनवस्था आदिकरूप । तब ऐसा मानना चाहिये कि विशेषोमे जो परस्पर व्यावृत्तिबुद्धि हो रही है वह अन्य विशेषके कारण नहीं हो रही । किन्तु हो रही है स्वयं । तो समाधानमें कहते हैं कि यही बात फिर परमाणु आदिकमें मान ली जानी चाहिये कि इन परमाणुबोमें द्रव्यों में जो परस्पर व्यावृत्ति बुद्धि हो रही है वह विशेष निवचनक नहीं है । विशेष गुणके कारण नहीं है, किन्तु जिस प्रकार विशेषोंमें व्यावृत्ति बुद्धि स्वयं है इसी तरह पदार्थों में भी व्यावृत्ति बुद्धि स्वयं मान ली जायगी । परमाणु आदिकमें विशेषोके द्वारा परस्पर व्यावृत्ति बुद्धिकी उत्पत्ति माननेपर समस्त विशेषोसे परमाणुबोकी व्यावृत्ति बुद्धि फिर विशेषान्तरसे माननी पड़ेगी । याने परमाणु परमाणुबोमें तो यह इससे अलग है इस प्रकारकी व्यावृत्ति बुद्धि तुमने मान ली विशेषोसे तो वे विशेष परमाणुबोसे तो अलग हैं ना, एक चीज तो नहीं । जैसे परमाणु आदिक द्रव्य पदार्थ हैं इसी प्रकार विशेष भी पदार्थ है । तो समस्त विशेषोंमें अब परमाणुबोमें जो व्यावृत्ति बुद्धि हुई है वह अन्य विशेषान्तरोंसे हुई है और इस तरह उन अन्य विशेषोंमें उन सबकी जो व्यावृत्ति बुद्धिकी जायगी वह अन्य विशेषान्तरोंसे होगी । इस तरह उसमें अनवस्था दोष आता है । यदि कहो कि उन विशेषोंमें और परमाणु आदिकमें स्वतः ही व्यावृत्ति बुद्धि हो जाती है इसलिये वे परस्पर एक दूसरेकी पृथक् बुद्धिके कारण हैं । तो सभीमें यही बात मान लो । सभी पदार्थ हैं और एक पदार्थका स्वरूप दूसरे पदार्थ से पृथक् बतानेके लिये यह विशेष घर्म उस ही पदार्थमें जो स्वरूप पाया जा रहा है सो ही कारण है । फिर अन्य भिन्न विशेष पदार्थकी कल्पना करनेसे क्या लाभ ?

अमेघ्य और दीपके दृष्टान्त पूर्वक विशेष पदार्थोंमें स्वतः और द्वयों-

मे विशेष पदार्थके कारण वैलक्षण्यकी सिद्धिका शकाकारका प्रयास—अब शकाकार कहता है कि देखो ! जैसे अमेव्य है ये मल आदिक, तो ये स्वतः ही अपवित्र है पर अन्य पुरुषका यदि उस अमेव्यसे सम्बन्ध हो जाय तो वह भी अशुद्ध कह-  
नाने लगता है, इसी प्रकार विशेष तो स्वयं विशेषरूप है, स्वयं अपने आपकी व्यावृत्त बुद्धिके कारण है और अन्य पदार्थोंमें इस विशेष पदार्थके सम्बन्धसे व्यावृत्त बुद्धि होती है । जैसे कि किसी बालकका पैर मलमें भिड़ जाय तो लोग उस बालकको नहीं छूते और उसे नहलाकर ही उसे पवित्र मानते हैं । तो वहाँ कोई पूछे कि यह बालक अपवित्र क्यों कहलाने लगा ? तो उत्तर होगा कि मलका सम्बन्ध हो गया था । और, कोई पूछे कि मल अपवित्र क्यों कहलाता था ? तो वहाँ तो यह न कहा जायगा कि इसमें दूसरे मलका सम्बन्ध हो गया था । वह मल स्वयं अपवित्र है और दूसरेसे सम्बन्ध हो जाय तो उसको भी अपवित्र बनानेका कारण बनता है, इसी तरह यह विशेष स्वयं व्यावृत्त बुद्धि वाला है और इस विशेषका परमाणु आदिक पदार्थोंमें सम्बन्ध हो जाय तो उनमें भी व्यावृत्त बुद्धि बन जाती है । और भी सुनो कि जो तदात्मक नहीं हैं ऐसे पदार्थोंमें भी अन्य पदार्थके निमित्तसे यह ज्ञान होता ही है, जैसे कि दीपकसे भीट आदिक पदार्थोंका ज्ञान हो जाता है । अंधेरा था, कपड़े धर्गैरह सब रखे थे, दीपक जला और कपड़ेई ऐसा ज्ञान हो गया । तो देखो ! दीपक है अन्य पदार्थ और उसके निमित्त से पट आदिक है ऐसा ज्ञान बन गया पर पट आदिकके कारण प्रदीपमें तो ज्ञान नहीं बनता कि यह दीपक है, इसी तरह समझना चाहिए कि विशेषोंके कारण तो परमाणु आदिकमें विशिष्ट प्रत्यय हो जाता है यह उसमें विलक्षण है ऐसा बोध हो जाता है, पर परमाणु आदिकके कारण विशेष वर्मका बोध नहीं होता । इससे विशेष नामका पदार्थ वास्तविक-पदार्थ है । विशेष पदार्थके कारण परमाणुओंमें व्यावृत्त बुद्धि हो जाती है ।

वैलक्षण्यकी स्वतः परत की शकाका समाधान—समाधानमें कहते हैं कि यह सार कथन असंगत है । अमेव्य अपवित्र जो मल आदिक अशुचि पदार्थ हैं उनके ससर्गसे लड्डू आदिक अपवित्र हो गये । ही गिर गया मलपर तो लड्डूमें जो अपवित्रता आयी वह मलके सम्बन्धसे आयी और मलमें जो अपवित्रता थी वह अपने आप थी । ऐसा जो शकाकार लोग तुम कहते हो सो बात यह है कि मल आदिक अशुचि द्रव्योंके सम्बन्धसे मोदक पदार्थ जो अशुचि हो गए तो हुआ क्या वहाँ कि पहिलेका जो पवित्र स्वभावपर वह च्युत हो गया और अब अशुचि रूपसे पारणत अन्य ही मोदक उत्पन्न हुआ है । मोदक तो वही है लेकिन पहिले शुचिरूपातासे सम्बन्धित था अब अशुचिरूपतासे सम्बन्धित है । तो जैसे आत्माओंमें यह कहा जाता कि पहिले यह आत्मा पशु था, अब मनुष्य हुआ है तो अब यह नया जीव हुआ है । मनुष्य अब इससे सम्बन्धित जीवकी रूप ही निगाहमें नया कह सकते हैं । तो प्राप्त अशुचि स्वभावकी छे डते हुये ही अब मोदक आदिक भाव अशुचि रूपातासे अन्य ही



उत्पन्न हो रहे हैं। इस प्रकार वैशेषिकवादियोंने माना भी है। वहाँ तो यह बात युक्त हो जायगी कि ये लङ्गू आदिक पदार्थ अन्यके सम्बन्धसे अपवित्र हो जाते हैं। लेकिन यह बात परमाणुओंमें तो न चलेगी क्योंकि परमाणु तो नित्य ही है। लङ्गू आदिक तो अनित्य थे। लेकिन परमाणु जब नित्य हैं तो उनमें यह बात नहीं चल सकती कि पहिले जो अपवित्ररूपता थी विशेष पदार्थके सम्बन्धसे विविक्तता ही तो बतला रहे हो तो पहिले क्या थी अविविक्तता? तो रहिलेके अभेद एक रूपताका त्याग करके अब नये विविक्तरूपतासे परमाणु उत्पन्न हो जाय यह बात तो नहीं बन सकती नित्यमें। तो नित्य अपरिणामी ही माना गया है विशेषवादमें इसमें अभेदका दृष्टान्त देकर बाधा देना युक्त नहीं है। दूसरा दृष्टान्त दिया या दीपकका। वह दृष्टान्त भी इस ही कारण असंगत है कि परमाणु नित्य है और नित्य परमाणुओंमें यह नहीं बन सकता कि पहिली अविविक्तताका त्याग करके और अब नई विविक्त रूपताको अंगीकार करलें। पट आदिकमें तो यह हो रहा है कि जब दीपक आदिक अन्य पदार्थकी उपाधि आ गई तो प्रदीप आदिक पदार्थान्तरकी उपाधिरूप रूपान्तरकी उत्पत्ति हो गयी। अथवा भी पुद्गल द्रव्यकी गयी है और प्रकाश भी पुद्गल द्रव्यकी गयी है। वहाँ परिवर्तन हो गया लेकिन नित्य परमाणुओंमें तो यह परिवर्तन असम्भव है। इस कारण यह नहीं कह सकते कि विशेषोंसे परमाणुओंमें भी विविक्तता आती है। परमाणुओंमें विशेषोंमें नहीं आती। नित्य परमाणुओंमें किसी भी प्रकारका परिवर्तन सम्भव नहीं है।

अनुमान प्रमाणसे विशेषनामक पदार्थके सद्भावका वाधितपना— विशेष नामक पदार्थके सद्भावका मानना अनुमान प्रमाणसे वाधित भी है। वह अनुमान यह है कि इन सब पदार्थोंमें जो विलक्षण प्रत्यय हो रहा है, यह इससे जुदा है इस प्रकारकी विलक्षणताका जो इन पदार्थोंमें ज्ञान हो रहा है वह इन पदार्थोंसे व्यतिरिक्त किसी विशेष पदार्थके कारण नहीं है, क्योंकि व्यावृत्त प्रत्यय होनेसे, यह इससे जुदा है इस प्रकारकी जुदाई वाला ज्ञान हमें मिले। जैसे कि विशेष धर्मोंमें जो जुदाई वाला ज्ञान होता है कि यह विशेषसे न्यारा है जैसे कि आत्माका विशेष धर्म पृथ्वीके विशेष धर्मसे जुदा है कि नहीं? जुदा है। तो उन विशेषोंमें जुदायगी ज्ञान करानेका कारण क्या है? वही विशेष धर्म। उसके लिए अन्य विशेष पदार्थ नहीं माना गया है। तो इसी प्रकार इन पदार्थोंमें भी आत्मासे पृथ्वी जुदा है आदिक जो विलक्षण ज्ञान होता है वे ज्ञान भी अन्य विशेष पदार्थ के कारण पूर्वक नहीं होते। यहाँ यह बात बताई गई है कि जैसे पृथ्वी और जल दो पदार्थ हैं। और उन दो पदार्थोंमें भिन्नताका ज्ञान हो रहा है, पृथ्वीमें विशेष धर्म है, जलमें विशेष धर्म है, तो उन विशेष धर्मोंके कारण जुदेपनका ज्ञान हो रहा है तो उन दो पदार्थोंमें जो विलक्षणताका ज्ञान हो रहा तो उन दोनों पदार्थोंके ही धर्मोंके कारण हो रहा, कहीं अन्य विशेष नामक पदार्थ हो और उसके कारण पृथ्वी, जलमें भिन्नताका ज्ञान हो ऐसी बात नहीं है, क्योंकि

जितने भी भिन्नताके ज्ञान होते हैं वे सब उन्ही अश्रुत पदार्थोंके कारण ही होते हैं । जैसे पृथ्वीका विशेष धर्म और जलका विशेष धर्म, इन दोनों विशेष धर्मोंमें भिन्नता है ना ? है । तो उन भिन्नताओंको दिताने वाला कौन सा कारण है ? कोई अन्य विशेष पदार्थ नहीं है । यदि अन्य विशेष पदार्थ मानते हैं तो उसमें अनवस्था दोष श्रुता है । फिर हम द्वितीय विशेष पदार्थमें और इसमें भिन्नताका ज्ञान करानेका कारण फिर तीसरा विशेष पदार्थ मानो । तो जैसे । विशेष विशेषोंमें परस्पर भिन्नताका ज्ञान स्वयं हो जाता है इसी प्रकार इन सब पदार्थोंमें भी भिन्नताका ज्ञान इन्ही पदार्थोंके स्वरूपके कारण हो जाता है तब विशेष पदार्थका मानना युक्तिसंगत न रहा क्योंकि प्रथम तो विशेष पदार्थके स्वरूपको सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण नहीं है और कभी कोई प्रमाण देगा तो उसमें बाधक प्रमाण है इस कारण विशेष नामक पदार्थ जैसे विशेषधर्ममें माना गया है वह सिद्ध नहीं होता । इस प्रकार द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष इन ५ पदार्थोंकी भीमासा हुई ।

समवायनामक पदार्थकी भीमासाका स्थल— अब छठवा पदार्थ विशेषवादमें माना गया है समवाय नामक । उसकी भीमासा चलीगी । समवाय माननेकी चलेगी । समवाय माननेकी कोई खास जरूरत नहीं हो रही थी लेकिन जब विशेषवादमें एक ही पदार्थमें रहने वाली बातोंको भिन्न भिन्न पदार्थ रूपमें मान लिया तब सम्बन्ध जुटानेकी समवाय मानना पड़ा । वैसे है सब प्रत्येक अद्वैत द्रव्य, उस हीकी अभिन्न शक्तिका नाम गुण है । द्रव्यके गुणोंको परिणति व द्रव्यके प्रदेशकी परिणति का नाम है कर्म । द्रव्यमें जो धर्म सामान्यरूप है, जो अन्य पदार्थमें मिल जाय वह कहलाता है सामान्य । द्रव्यके ऐसे धर्म जो अन्य द्रव्योंमें न मिलें उन्हें कहते हैं विशेष धर्म । तो ये एक ही वस्तुमें द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष रहते हैं । वस्तु ऐसे ऐसे असंख्य अनन्त हैं तो उनका गुण कर्म सामान्य विशेष उनमें हैं । लेकिन जब बुद्धि भेदसे इन सबको भिन्न भिन्न मान डाला और ऐसा मान लेना सन्ता यो पड़ गया क्योंकि बुद्धिमें जब रहा था कि इनका स्वरूप कुछ विलक्षण समझमें आ रहा है सो अभिन्न तत्त्वोंको भिन्न तो मान डाला लेकिन भिन्न माननेके बाद अब यह आपत्ति और कठिन आती कि इनको एकमें कैसे सिद्ध करें ? जब ये पाँचो पदार्थ भिन्न भिन्न हो गए और उन्हें पदार्थके नामसे कह दिया तब यह कठिनाई माना प्राकृतिक है कि आत्मामें ही ज्ञानको फिट किया जाय । पृथ्वीमें ही रूप, उस गंधको फिट किया जाय, अन्यमें न किया जाय । इस व्यवस्थाका कोई समाधान नहीं था, उसके लिये समवाय सम्बन्ध मानना आवश्यक हुआ । और उससे व्यवस्था बनायी जाना उचित समझा है जिससे कि सामान्य विदोपात्मक पदार्थके विरोधमें जो प्रस्ताव कर डाला एक बार, अन्त तक न निगाय होते हुए भी अपने आपके पृथ्वीमें नहीं निभाव हुआ यह तो नहीं कहा जा सकता । इसके लिये समवाय नामक पदार्थकी कल्पना करनी पड़ी । अब उस ही समवाय पदार्थके सम्बन्धमें चर्चा चलेगी ।

समवायनामक पदार्थकी अप्रतीति वैसे तो समवाय नामक पदार्थ कुछ है नहीं यह तो लोगोको माफ विदित हो रहा, क्योंकि न कोई समवाय नामक पदार्थ आता जाता दिखता है, न उसका कोई प्रयोग अर्थ किया कुछ बात होती है और न उसका कोई निर्वाण स्वरूप भी विदित होता है। निर्दोष स्वरूप न होनेके कारण समवाय का पदार्थोंका सिद्ध नहीं होता, न उसका व्यक्तसे ज्ञान होता, न अनुमान आदि से ज्ञान होता है। एक सीधो साफ निगाहसे ये सब द्रव्य हैं और ये अना-अना स्वरूप रखते हैं एवं उनके ही स्वरूपमें यह बात पड़ी है कि वे प्रति समय अपना अना परिणामन कर रहे हैं, इस इन्ही विशेषताओके कारण पदार्थ वे सब तत्त्व घटित हो जाते हैं और फिर पदार्थोंकी सखा द्रव्यकी रह जाती है और शेष गुण कम सामान्य विशेष ये उस हीके धर्म बन जाते हैं उन धर्मोंसे अभिन्न वे पदार्थ हैं। अब उससे भिन्न कोई समवाय न मनु पदार्थ हो ऐसा न कोई किसी प्रमाणसे सिद्ध है और न समवाय का कोई निर्दोष लक्षण बनता है।

शकाकार द्वारा समवाय नामक पदार्थके स्वरूप निर्देशन—यहापर शकाकार कहता है कि समवायका लक्षण है तो शही। समवायका लक्षण है अग्रुत सिद्ध आघार आघारभूत पदार्थोंमें इसमें यह है इस प्रकारके ज्ञानका कारणभूत जो भी सम्बन्ध है उस सम्बन्धका नाम है समवाय। इस लक्षणका तत्पर्य यह हुआ कि जब ऐसे पदार्थका सम्बन्ध बताना हो कि जिसमें यह ज्ञान हो रहा हो कि इसमें यह है आत्मामें ज्ञान है पृथ्वीमें गंध है, आदि रूपसे इनमें मद है यह ज्ञान हो रहा है यानि न्यारे न्यारे वे न हो दो। एक तो वह जिसके लिए 'इह' कहा जा रहा है और एक वह जिसके लिए 'इद' कहा जा रहा है जैसे आत्मामें ज्ञान। तो आत्मा और ज्ञान ये दोनों भिन्न सिद्ध पदार्थ न हो और आघार आघेयभूत हो ? जैसे आत्मा आघार बना और बुद्ध आघेय बनी। तो जो जो अग्रुत सिद्ध पदार्थ हो, पृथक् पृथक् पदार्थ न हों और उनका आपसमें आघार आघेय सम्बन्ध हो और इसमें यह है इस प्रकारका ज्ञान हो रहा है तो ये तीन बातें रखकर यह समझना चाहिये कि इस प्रकारके ज्ञानका कारणभूत जो भी सम्बन्ध है वह समवाय सम्बन्ध है। तो समवायका यह निर्दोष लक्षण मौजूद है।

समवाय स्वरूपोक्त सम्बन्ध शब्दकी सार्थकताका प्रदर्शन—इस समय के लक्षणकी निर्दोषता भी तो देखिये कि किसी भी तरहसे दोषका अन्तर इसमें नहीं आता। जैसे कि कोई यह कहता है कि इस ग्राममें वृक्ष है इस ज्ञानमें भी तो यह है ज्ञान हुआ ना। इस ग्राममें वृक्ष क्या पूरे फैलकर समवाय सम्बन्धसे रह रहे हैं ? घने वृक्ष हैं। एक वृक्षके बाद और वृक्ष हैं। चलते जा रहे हैं वृक्षकी पत्तियाँ। अन्तरान य चमें नहीं है। बहुत वृक्ष हैं उसके बीचमें दूसरा गाँव आ गया हो, इस तरहकी भी बात नहीं है। उस ही ग्राममें चलते जा रहे हैं वे 'पेड़' तो देखिये। ये

इह, इद प्रत्ययके कारण हो गए, लेकिन उनमें समवाय सम्बन्ध नहीं है तो ऐसी शका उन्हें यो न करना चाहिए कि हमारे लक्षणमें तो सम्बन्ध शब्द पड़ा हुआ है । इस ग्राममें वृक्ष है यहा सम्बन्ध तो नहीं बन रहा किन्तु अन्तरालका अभाव सूचित हो रहा है । यानि इन वृक्षोंके बीचमें कोई अन्तराल नहीं है । वही वही गाँव बन रहा है तो अन्तरालका अभाव अभाव रूप है । वह तो सम्बन्ध नहीं कहलाता है । इस कारण ग्राममें वृक्ष है इस प्रत्ययके साथ समवायका लक्षण व्यभिचरित नहीं होता ।

समवाय स्वरूपोक्त आधाराधारभूत शब्दकी सार्थकताका प्रदर्शन—  
समवायके लक्षणमें एक एक शब्दकी अस्वाभावता तो नकी कि कितना प्रादश्यक शब्द है जिससे समवायका लक्षण निर्दोष बन रहा है । कोई कहे कि इस आकाशमें पक्षी है ऐसा भी तो इह इद जान हो रहा है, मगर आकाश और पक्षीका समवाय सम्बन्ध तो नहीं मानते । तो यह इद प्रत्यय होनेपर भी समवाय नहीं मागा जा रहा है तो यह लक्षण सदोष हो गया कि नहीं ? समवायका लक्षण यहाँ भी लग जाना चाहिये था । तो उसका उत्तर यह है कि हमारे समवायके लक्षणमें आधार आधेयभूत पदार्थोंका सम्बन्ध हो यह बात पढी हुई है । आकाश और पक्षीमें आधार आधेय सम्बन्ध नहीं है । कोई कहे —वाह आकाशमें ही तो पक्षी हैं । आधार आकाश है और पक्षी आधेय है तो उसका उत्तर यह है कि पक्षीका आधार आकाश है यह तुम कैसे कह रहे हो कि आकाश नीचे है और पक्षी ऊपर है ? आधार नीचे हुआ करता है । जैसे तखतपर चौकी है, तलत नीचे है, चौकी ऊपर है । आधार ऊपर नहीं होता । तो घू कि पक्षीके नीचे आकाश है इसलिए तुम आधार कहते हो तो गोचो तो सही कि पक्षीके ऊपर भी तो आकाश है । फिर पक्षीमें आकाशका आधार आधेय सम्बन्ध नहीं कह सकते । इस कारण देखो ! हमारा लक्षण कितना निर्दोष है ।

समवायस्वरूपोक्त अयुतसिद्ध शब्दकी सार्थकताका प्रदर्शन—कोई कहे कि यहा ऐसा भी तो जान हो रहा है कि इस मटकेमें दही है । इह इद प्रत्यय हो रहा ना । और मटकेमें दही है यहा मटका और दही इन दोनोंको समवाय सम्बन्ध है नहीं, पर इह इद प्रत्यय हो रहा है इसलिये जुट जाना चाहिए था समवाय सम्बन्ध मगर नहीं हो रहा है तो आपका हेतु व्यभिचरित हो गया । तो ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि हमारे लक्षणमें अयुतसिद्ध शब्द पड़ा है । जो अयुत सिद्ध हो, जुदे-जुदे पदार्थ न हैं । उनका सम्बन्ध है, उनका समवाय, लेकिन दही एक अलग पदार्थ है । मटका एक अलग पदार्थ है । उनमें अयुतसिद्धता नहीं है इस कारण समवाय सम्बन्ध नहीं बनता । जैसे सूत और कपडा है, ये अयुत सिद्ध हैं । सूतसे बाहर कपडा क्या ? इस तरहसे मटका और दही । ये अयुतसिद्ध चीज नहीं हैं । इनमें अयुतसिद्धता है इस कारण इनके साथ भी व्यभिचारका दोष नहीं दे सकते हो । तब देखो ! हमारा लक्षण कितना निर्दोष है ?

समवाय स्वरूपोक्त अयुतसिद्ध शब्दकी शकाकार द्वारा व्याख्या—अब अयुतसिद्धका अर्थ समझ लीजिए। युत सिद्ध कहते किसे है ? पृथक् आश्रयमें रहने का नाम है युतसिद्ध। जैसे दही गार मटका। दही किसमें रहा रह है ? दही अपने अवयवोंमें रहा रहा, मटकमें नहीं। अगर दही मटकेमें हो तो कोई मटका ही ला ले, क्योंकि उसमें दही रखा है। दही है, दहीके अवयवोंमें, मटका है मटकाके अवयवोंमें। तो देखा, इन पदार्थोंका आश्रय पृथक् पृथक् है पृथक् आश्रयमें रहनेका नाम है युतसिद्ध और इसका नाम युतसिद्ध है कि पृथक् पृथक् गतिमान हो। जैसे दो बैल मिलकर एक गाड़ीको खींच रहे हैं तो क्या वे दो बैल अयुतसिद्ध हैं ? नहीं। जब उनकी गतिमत्ता पृथक् पृथक् पाया जा रही है, एक बैल अपनेमें चल रहा है, दूसरा बैल अपनेमें चला कर रहा है, तो यो पृथक् पृथक् गतिमत्ता होना इसमें भी युतसिद्ध कहते हैं। तो देखा ! युतसिद्धके ये दो लक्षण हुए—पृथक् आश्रयमें रहना और पृथक् गतिमान होना। सो ये दोनों ही लक्षण तनु पट अदिकमें नहीं हैं। क्या तनुवोको छोड़कर पट कोई अन्य जगह रह रहा है ? कगडा उन तनुवोमें ही तो है। तो तनु और पटमें युत सिद्धपना नहीं है। तो तनु और पटकी तरह मटका और दही अयुतसिद्ध हो जायें इसे कोई नहीं मान सकता। तब देखो—हमारे समवायका लक्षण कितना निर्दोष लक्षण है कि जो अयुतसिद्ध और आवार आवेयभूत पदार्थोंमें इसमें यह है इस प्रकारके ज्ञानका कारणभूत सम्बन्ध हो उसे कहते हैं समवाय। तो समवायका लक्षण नहीं है कुछ यह कैसे कह दिया ? समवायका लक्षण है और वह वास्तविक पदार्थ है।

समवायस्वरूपोक्त अयुतसिद्ध शब्दके अर्थके अनिर्णयसे समवायस्वरूप की असिद्धि—अब इसके समझने कहते हैं कि यह जो कहा कि अयुतसिद्ध पदार्थ का जो सम्बन्ध है सो समवाय है तो पहिले अयुतसिद्धका अर्थ ही तो निर्णय कर लीजिये। अयुतसिद्ध ज्ञान क्या आप शास्त्रीय ले रहे हैं या लौकिक ? लौकिकका मायन तो यह है कि जैसे घड़ेमें पानी भरा तो वह अयुतसिद्ध है जुदो—जुदो जगहमें तो नहीं है और शास्त्रीय अयुतसिद्धका मतलब यह है कि उसके बारेमें जिन तरह शास्त्रोंमें वर्णन किया गया हो। तो अयुत सिद्धपना आप शास्त्रीय ले रहे हैं या लौकिक ? यदि कहो कि हम शास्त्रीय अयुतसिद्धकी बात कह रहे हैं तो सुनो। तनु और पटमें भी शास्त्रीय अयुतसिद्ध सम्भव नहीं हो सकता। देखो वैशेषिक शास्त्रोंमें प्रसिद्ध है यह बात कि अयुतसिद्ध उसे कहते हैं जो अपृथक् आश्रयमें रहनेकी वृत्ति होयाने जिन दो का सम्बन्ध बताया जा रहा है—जैसे सूत और कगडा। इन दोनोंका आश्रय एक होना चाहिए। जब तो अपृथक् आश्रयमें रहना कहलायेगा और अयुतसिद्ध कहलायेगा किन्तु यह बात यहाँ नहीं है वैशेषिक शास्त्रोंमें अनुपार। विशेषवादका मतलब है कि तनु तो रहते हैं अपने अवयवोंमें। जो तनुके अवयव एक कपास कण रूख, उनमें तो रहते हैं तनु, और पट रहता है तनुवोमें तो अब देखो ! आश्रय एक न रहा। कगडा रहा तनुवोमें और तनु रहा अपने अवयव कपास कणोंमें। तो पृथक् आश्रय तो तब

बनता कि कपडा जहाँ रहता वहाँ ही तनु रहते । अब शास्त्रीय पद्धतिसे तो देखलो कि कि तनु और पटका भी आश्रय एक न रह सका । तनु और पटका आश्रय अब पृथक् पृथक् सिद्ध हो गया । पृथक् आश्रयमे रह रहे हैं तनु और पट फिर अपृथक् आश्रयमे रहनेकी बात तो असिद्ध हो गयी । तब तनु और पटमें भी आप समवाय सम्बन्ध नहीं कह सकते, न अयुक्त सिद्धका अर्थ लगा सकते हो । इसी प्रकार गुण, कर्म, सामान्य इन तीनमे भी अपृथक् आश्रय वृत्तिपना नहीं है । कैसे ? गुण रहता है गुणवानमे और गुणवान रह रहा है अपने अवयवोंमें तो तब आश्रय कहाँ रहा ? इसी तरह कर्म रहते हैं कर्मवानमे, कर्मवान रह रहा है अपने अवयवोंमे । सामान्य रहता है सामान्यवानमे, सामान्यवान रहता है अपने अवयवोंमे, तो इसमे भी अयुक्त सिद्धपना न बन सकेगा । तो तुम्हारा समवाय भी सिद्ध न होगा । और, यदि लौकिक ग्रंथकी बात कहते हो—जैसे कि एक घडेमे पानी भरा सो इसलिये अयुतमिद्ध कहते हो तो दूध और जल भी जब एक जगह हो तो उन्हें तो युतसिद्ध माना है लाकमे भी । तो उनमे भी अयुक्तसिद्धपना बन जायगा इस कारण अयुतसिद्धका अर्थ ही व्यवस्थित न हो सका फिर समवायका लक्षण कैसे घटित होगा ।

पृथगाश्रयाश्रयित्वके निरूपणसे तन्तु पटमे समवायकी असिद्धिके निराकरणका शकाकारका प्रयास—शकाकार कहता है कि जैसे मटका और दही के अवयव नाहाक दोनो आश्रय पृथक् भूत हैं और उन दानोंमे याने मटका और दहीके अवयवोंमे मटका और दहीकी वृत्ति है उस तरह तनु और पटमे ४ अर्थ नहीं हैं । इन कथनका तात्पर्य यह है कि जैसे कहते कि मटकामे दही है तो यहा मटकाका आश्रय है मटकाके अवयव और उन अवयवोंमे आश्रयी है मटकाके अवयव और उन अवयवोंमे आश्रयी है मटका । दो ये पृथक् चीजें हो गयी ना और दहीका आश्रय है दहीके अवयव और दहीके अवयवोंमे आश्रय है, दही । तो दो चीजें ये व्याप्य हो गयी । ता जैसे ये चार चीजें हैं - इस तरह सूत और कपडेमें ये चार चीजें नहीं हैं । सूतके अवयवोंमे आश्रयी है सूत । ये दो बातें न मिलेंगी । कपडाका यही बहने कि कपडा रहता है सूतोंमें । सूत को छोड़कर काडाका आश्रय अन्य कुछ नहीं बनाया जा सकता । तो यहाँ अब तीन ही चीजें रह गयी । कपडा है सूतमें । सूत है अपने अवयवोंमें । तो तीन ही बातें हैं और मटका दधिके आधार आधेयभूमों ४ बातें हैं । दधि है और वह है अपने अवयवोंमे । मटका है और वह है अपने अवयवोंमें । दो आश्रय पृथक्भूत हैं और दो आश्रयी पृथक्भूत हैं । इस तरह सूत और कपडामें बात नहीं जमती । यहा तो तनु ही अपने अवयवोंके आश्रयी है और तनु ही पटके आश्रय है । तब यहा तीन ही अर्थोंकी प्रसिद्धि होनेसे, समवाय हानेसे, अब युत सिद्धिका जो यह लक्षण किया गया है कि जो पृथक् आश्रयोंन आश्रयी बन कर हो उसे युतसिद्ध कहते हैं । तो अब यह युत सिद्धका लक्षण याने पृथक् भावका लक्षण सूत और कपडामे नहीं घटता कि

चित मान लो कि क्योंकि सूत और बपहा इन दोनों पृथक् आश्रय नहीं है इसलिये तत्तु और पटमे अयुत सिद्धपना बराबर सही है और यो समवायका लक्षण व्यभिचरित न हुआ । याने दधिकुण्डमें इस कुण्डमे दधि है ऐसा कहकर समवायका व्यभिचरित न कहा जा सकेगा कि देखो यहां भी इह इद प्रत्यय हुआ लेकिन समवाय न रहा । समवाय कैसे रहेगा ? दधिकुण्डमे, तो युनसिद्ध है आधार अथेय और तत्तु पटमे युत-सिद्ध है नहीं तो तत्तु पटमे समवाय सम्बन्ध बन जायगा ।

पृथगाश्रयाश्रयित्वसे युतसिद्ध करनेपर आकाशादिकमे युतसिद्धत्व सिद्ध करनेके अनन्तकाशका प्रसंग—रव गगननाथे समाधानमे कहते हैं कि दो पृथक् आश्रय और आश्रयी बताकर दधिकुण्डमे व्यभिचार बना दिया समवायके लक्षण का लेकिन यहां बतलावो ! आकाश आदिककी युतसिद्धि कैसे सिद्ध हो ? क्योंकि आकाश, आत्मा, दिशा, कान ये तो निरवयव माने गए हैं विशेषवादमे । इनके अश प्रदेश नहीं होते । तो अब आकाश आदिकका युनसिद्ध किमें बताओगे ? कहाँ रहते हैं ये ? इनका अग्न आश्रय तो कुछ है नहीं । और, जब अग्न आश्रय नहीं है तो प्रथक आश्रय और आश्रयी भाव बताया ही नहीं जा सकता । रहा ही नही है । जब इसमे युतसिद्धका लक्षण घटित न होगा तब समवाय सम्बन्ध बन बैठेगा । जैसे दधिकुण्डमें तो यह कह रखा था कि कुण्डका आश्रय है कुण्डके अवयव । दधिके आश्रय हैं कुण्डके अवयव । दधिके आश्रय हैं दधिका अवयव । अब यहां आत्माका आश्रय क्या है ? आत्मामें तो अवयव माना नही गया । आत्माको तो निरवयव सर्वव्यापक माना है । ऐसे ही आकाश दिशा कालको भी निरवयव सर्वव्यापक माना है । तब वहां युत सिद्धका लक्षण घटित होगा नहीं सो अयुतसिद्ध कहलायेगा और समवाय सम्बन्धकी बात इसपे कुछ है नहीं । तो युनसिद्धका लक्षण ही आपका नहीं बनता । और, भी सुनो ! युतसिद्धका लक्षण घटित करनेके लिये शकाकारने दो बातें कही थी कि जो पृथकाश्रयमे रहे सो युनसिद्ध व पृथकगतिमानपना जिसमें हो सो उसे पृथक सिद्ध बन जाना । तो अब पृथकाश्रय वृत्तिरूप लक्षण तो सही बन न सका ।

नित्य पदार्थोंमे पृथक्गतिमत्त्वकी असिद्धि होनेसे युतसिद्धिकी असिद्धि अब दूसरे लक्षणपर दृष्टिपात कर लीजिये पृथक् गतिमत्त्वको युतसिद्धत्व कहा है । सो नित्य पदार्थोंमें पृथक्गतिमत्त्व सिद्ध नहीं होता । शंकाकार चाहे कि पृथक् आश्रय में रहने रूप लक्षण युतसिद्धका निराकृत हो गया तो अब पृथक्गतिमत्त्व लक्षण सही मानकर युतसिद्धका स्वरूप बना लीये, सो पृथक्गतिमत्त्व भी तो नहीं बनता । बतलावो जो नित्य पदार्थ है और साथ ही वह व्यापक भी है, सो उन व्यापक द्रव्योंमेंसे कोई एक परमाणु गमन कर जाय तो अथवा उनमे दो एक साथ गमन करे तो उसमें गतिमत्त्वकी सम्भावना की जा सकती थी लेकिन नित्य और व्यापक द्रव्योंमें न तो कोई एक पृथक् गमन कर सकता, क्योंकि वहाँ है ही कहाँ अनेक । सारा नित्य विभु द्रव्य निरवयव माना है । और तब उनमेंसे दो भी पृथक् गमन क्या करें । और, कदा-

उनमेंसे कोई अवयव गमनकर देता है या दो मिलकर भी पृथक् गमन करते हैं आपका द्रव्य विभु न रहा । विभु पदार्थोंमें, व्यापक पदार्थोंमें गमनकी बात नहीं बन सकती जो पूरे लोकमें फैला हुआ है उस किसी एकमें गमन कहा बनेगा? और गमन हो रहा है तो स्पष्ट सिद्ध है कि वे पदार्थ विभु नहीं हैं । गमन तो उसे ही कहते हैं कि एक जगह छोड़ कर दूसरी जगहमें पहुँच जाना तो ऐसा करनेमें व्यापकता कहाँ रही? और इस कारण कि व्यापक तो माना ही है निश्चिन्तों अथ पृथक्गतिमत्त्व लक्षण न बन सका ।

समवाय पदार्थवादियोंके गुण कर्म सामान्य आदिमें परस्पर समवाय हो जानेका प्रसंग—अब एक अन्य आपत्ति और देखिये । जब एक पदार्थमें न तो पृथक् आश्रय रहा और न पृथक्गतिमत्त्व रहा, तब फिर किसी एक द्रव्यमें जो विभु है आत्मा कहो, आकाश कहो, किसी एक द्रव्यके आश्रय रहने वाले गुण कर्म और सामान्यमें परस्पर पृथक् आश्रयपना तो रहा नहीं । गुणका आश्रय कौन ? वही द्रव्य । कर्मका आश्रय, सामान्यका आश्रय ? वही द्रव्य । जब इनका कोई पृथक् आश्रय रहा नहीं, और ये गुण, कर्म सामान्य जो विभु द्रव्यके आश्रयभूत हैं उनमें पृथक् आश्रयावृत्ति हो न सकी तो अयुतसिद्ध कहलाने लगे । जब अयुतसिद्धका प्रसंग आ गया तो इसका परस्परमें समवाय हो जाना चाहिए । पर समवाय तो नहीं माना गया, क्योंकि गुण, कर्म, सामान्य इनमें आश्रयके आश्रयीभाव नहीं हैं । तो देखा शताकारने समवायका लक्षण व्यवस्थित करनेके लिये दो कैद की थी कि एक तो होना चाहिये अयुत सिद्ध पदार्थ, दूसरा होना चाहिये आचार्य आधारभूत । तो उनमें समवाय सम्बन्ध बने । लेकिन प्रथम तो अयुतसिद्धका लक्षण न बन सका, युतसिद्धका लक्षण न बना तो किसका अभाव करके अब अयुतसिद्ध बना बतावोगे ? तथा आधार आधेयभाव भी नाना प्रकारमें होते हैं पृथक् सिद्धमें भी होते हैं, अपृथक् सिद्धमें भी होते हैं तो पड़िली बात तो यह है कि अयुत सिद्ध और आधार आधेयभूत पदार्थ ही सिद्ध नहीं हो पाते, तो समवाय लक्षण कहा घटावोगे ?

सविशेषण भी समवायके लक्षणमें दोषापत्ति—कदाचित् मानलो कि दोनों बातें हैं—अयुतसिद्ध भी है और आचार्य आधारभूत भी है तो भी आपका यह नियम न बन सकेगा कि अयुतसिद्ध और आचार्य आधार भूतमें समवाय सम्बन्ध होता ही है । देखो ! यह जब ज्ञान किया जाता है कि इस आकाश वाच्यमें आकाश शब्द वाचक लगता है, लाक व्यवहारमें कहते भी हैं कि इस वाच्यमें यह वाचक शब्द फिट बैठता है । तो लो आकाश वाच्यमें आकाश शब्द वाचक रहा तो यह कौन सा सम्बन्ध हुआ । यह तो वाच्य वाचक भावरूप सम्बन्ध है और जिसमें वाच्य वाचक भाव सम्बन्ध बनाया जा रहा है वह है अयुतसिद्ध और आचार्य आधारभूत । तो अयुतसिद्ध और आचार्य आधारभूत होकर भी आकाश वाच्य और आकाश शब्द वाचकमें समवाय सम्बन्ध नहीं रहा किन्तु वाच्य वाचक सम्बन्ध है, और भी सुनो ? जैसे यह ज्ञान बना



कि इस आत्मामे ज्ञान है, तो आत्मा और ज्ञानमे विषय विषयी भाव सम्बन्ध है । तो अयुतसिद्ध होकर भी आधायें आधारभूत होकर भी आत्मा और ज्ञानमे समवाय सम्बन्ध होनेके वजाय विषय विषयी भाव सम्बन्ध है । तो आपका समवाय लक्षण तो मुष्टितन नहीं हो सक रहा ना और, भी तीसरी बात सुनो, कि यहाँ इतरेतराश्रय दोष भी आ रहा है । इस भयेनेमें समवायकी सिद्धि तो हो नहीं रही क्योंकि जब युत सिद्धि सिद्ध हो जाय तब तो युत सिद्धिका निषेध करने अयुत सिद्धमे तुम समवाय सम्बन्ध न । पादोने और जब समवाय सम्बन्ध सिद्ध हो जायगा तब यह सिद्धि होगी कि जो पृथक्-श्रयमे समवायी रहे वह युतसिद्ध कहलगा है तो समवायकी सिद्धि होनेपर पृथक्श्रय में समवायी रूप वृत्तिको युतसिद्धि सिद्ध कर सकागे । और, जब युतसिद्धिका स्वरूप सिद्ध हो जाय तो युतसिद्धिको निषेध द्वारा फिर युतसिद्धिमे समवाय सम्बन्ध बता सकागे, तो इसमे इतरेतराश्रय दोष भी आता है ।

समवायलक्षणमे प्राप्त दोषापत्तिके निवारणका विफल प्रयाम—  
 शकाकार कहता है कि हम समवायके लक्षणमें दोनो विशेषणोंमें एवकार का आश्रय कर रहे हैं याने अयुतसिद्धमे ही और आधायें आधारभूतमे ही समवाय सम्बन्ध होता है, हम इस तरहका एवकार लगा रहे हैं और कभी अयुतसिद्धमे या युतसिद्धमे अथवा युतसिद्ध होकर भी आधार आधेयभूतमे यदि विषय विषयी सम्बन्ध जोड़ा जाय या वाच्य वाचकमे वाच्यवाचक भाव सम्बन्ध लग जाय तो लगे, हमने तो समवायका लक्षण उनमें एवकार विशेषणोंके साथ लगाया है और साथ ही इतरेतराश्रय दोषकी भी बात नहीं बनती, क्योंकि लक्षणका प्रयोजन तो यह है कि विद्यमान अर्थको अन्य पदार्थोंसे, भिन्न रूपसे बताकर रख दे, पदार्थके सद्भावको मिट करे, यह लक्षणका काम नहीं तो यह है कि अलक्ष्य पदार्थोंसे भिन्न करने रख देवे तब इतरेतराश्रय दोष क्यों आया कि अमुक सिद्ध हो तो अमुक सिद्ध हो । सद्भाव कारक हम लक्षण ही नहीं मानते अब इसके समाधानमे कहते हैं कि देखो ! तुम्हारा है यह जापक पक्ष, याने कुछ सिद्ध करना है जताना है, ज्ञान कराना है तो जापक पक्षमे तो इतरेतराश्रय दोष अच्छी प्रकारसे लगता है । देखो अज्ञात युतसिद्धसे समवाय कभी नहीं जाना जा सकता । जब तक युतसिद्धका लक्षण पूर्णतया न जान लगे, न समझा सकागे तब तक समवायका ज्ञान नहीं किया जा सकता और जब समवाय न जाना गया तो युतसिद्धिकी भी व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती है, इस कारण इतरेतराश्रय दोष तो इसमें अवश्य ही है । और, फिर इस लक्षणसे समवासिद्ध हो नहीं सकता । जैसे कि बताया है कि आकाश वाच्यमें आकाश शब्द वाचक है, इस वाच्य वाचक भावमे तुम्हारा अयुतसिद्ध सम्बन्ध-त्व और आधार आधेयभूत सम्बन्ध पाये जा रहे हैं और सम्बन्ध है वाच्य वाचक भाव समवाय नहीं, इसी प्रकार विषय भूत आत्मामें यह मैं ज्ञान विषयी हूँ इस प्रकारके विषयी भावमें भी अयुतसिद्धता भी है और आधार आधेयपना भी है । इससे समवाय का लक्षण तो व्यभिचरित हो गया ।

समवायके लक्षणमे व्यभिचारनिवृत्तिकी शका व उसका समाधान—  
शकाकार कहता है कि हममे व्यभिचार दोष नहीं दिया जा सकता । क्योंकि जितने भी वाच्य वाचक वग हैं मवमे श्रीर जितने विषय विषयी वग हैं उनमें नियमसे अयुत सम्बन्धपना नहीं है, याने युनगिद्व पदार्थोंमें भी वाच्य वाचक भाव बन सकता है और विषय विषयी भाव बन सकता है इस कारण द प नहीं आता । समाधानमे कहते हैं कि वर्षकी अपेक्षा भी हिसाब लगाओ । तो मानलो सब जगह विषय विषयी भाव, वाच्य वाचकभाव अतिद्विमे न मिले, कुछ जगह मिले तो विषयोंमे एक देशमे लक्षणके रानेको भी व्यभिचार दोष कहते हैं, और जब विषयोंके एक देशसे लक्षण न हट सका तो हमको तो सबके साथ अनेकान्तिक दोष कह सकते हैं । यो समवायका लक्षण भी आपका सिद्ध नहीं हो सकता । विशेषवादियोंने समवायका जो लक्षण कहा है कि अयुतसिद्ध आधाय आधारभूत पदार्थोंमें इसमे यह है इस प्रकारके ज्ञानका कारणभूत जो सम्बन्ध है उसे समवाय कहते हैं । तो इसमे जो दो विशेषण दिए गए हैं समवाय पदार्थ सम्बन्धित कि अयुतसिद्ध और आधाय आधारभूत तो इनमेसे एक ही विशेषण कहते कि अयुतसिद्धके ही समवाय सम्बन्ध होता है तो इतनेसे ही काम चल जाता, फिर आधायआधेयभूतानाम् यह विशेषण देनेकी क्या जरूरत रही और या आधाराधेय-भूतानाम् इतना विशेषण रखते, यही अवधारण करते तब अयुतसिद्धानाम् यह शब्द देनेकी कुछ जरूरत ही न रहती । फिर एक लक्षणकी व्यर्थ ही इतना बढ़ावा देना और अनर्थक शब्द राना समें कौन सी शास्त्रीय विशेषता जाहिर होती है ?

शकाकार द्वारा समवायके लक्षणके दोनो विशेषणोंके अवधारणकी सार्थकताका प्रतिपादन— शकाकार कहता है कि समवायके लक्षणमे इन दो विशेषणोंमेंसे यदि एक विशेषण न देते तो उसमे आपत्ति आ रही थी । जैसे कि हम केवल यही कहते कि अयुतसिद्ध पदार्थोंमें इसमे यह है इस ज्ञानका कारणभूत जो सम्बन्ध है उसे समवाय कहते हैं तो अब देखिये । रूप, रस, ये अयुतसिद्ध हैं कि नहीं ? एक द्रव्य में समवेत रूप, रस, गुण, है अर्थात् रूप पदार्थ जिस द्रव्यमे समवेत है उस ही द्रव्यमे रस, गुण, पदार्थ भी समवेत है । तो रूप, रस, आदिकका समवायी आशय एक होनेके कारण रूप, रस, आदिक अयुतसिद्ध हो गए और वैसे ही व्यवहारत देखलो । आमके फलमे रूप और रस एक ही जगह अपृथक् रूपसे हैं कि नहीं ? ऐसा तो है नहीं कि रूप किसी जगह ही, रस किसी जगह हो तो रूप, रस आदिक अयुतसिद्ध हैं । अयुत सिद्धके समवाय होता है, इतना मात्र कहनेसे इसमें भी समवाय सम्बन्ध बन बैठता । तो एकार्थ में समवाय सम्बन्ध वाले पदार्थोंमें समवायपना न पहुँच जाय उसकी निवृत्तिके लिए दूसरे विशेषणमे भी एकाकार लगाया है कि जो अयुतसिद्ध हो सो तो ठीक है, होना ही चाहिए पर आधारभूत भी हो तो उनमे सम्बन्ध जो हो उसे समवाय कहते हैं । यह समवाय वाच्य वाचक भाव आदिककी तरह अयुतसिद्ध पदार्थोंमें भी सम्भव नहीं होता । जैसे कि वाच्य वाचक भावमें समवाय सम्बन्ध नहीं किन्तु वाच्य वाचक नावत्प सम्बन्ध

है इसी प्रकार विषय विषयी भावमें समवाय सम्बन्ध नहीं किन्तु विषय विषयी भाव सम्बन्ध है । जैसे कि हमने घटको जाना तो घटज्ञान और घटके साथ कौन सा सम्बन्ध है ? समवाय तो है नहीं पृथक् भिन्न-भिन्न युतसिद्ध दिख रहे हैं तो वहाँ कहा जायगा कि विषय विषयीभाव सम्बन्ध है । सयोग भी नहीं है । घट ज्ञान आत्मा में हैं । घट घटमें है । तो जैसे युतसिद्ध पदार्थोंमें समवाय सम्बन्ध सिद्ध नहीं होता ऐसे ही रूप, रस आदिकमें समवाय सम्बन्ध सिद्ध नहीं होता क्योंकि समवायके लक्षणमें आधाय आधारभूत ये विशेषण भी दिए गए हैं । इसी तरह यदि केवल आधाय आधारभूत पदार्थोंमें समवाय होता है, इतना ही कहा जाता तो जैसे कहा कि इस पर्वतमें वृक्ष हैं, तो आधार आधेय भाव तो बिल्कुल स्पष्ट हो गया । पर्वत आधार है और वृक्ष आधेय है तो आधार आधेयभूत पदार्थोंमें समवाय होता है इतना मात्र कहनेपर इस पर्वतमें वृक्ष हैं इसमें भी समवाय सम्बन्ध मानना पड़ता और जब अयुतसिद्धानाम् यह विशेषण दिया गया है तो यहाँ यह व्यभिचार नहीं आता, क्योंकि पर्वतमें वृक्ष है, वह समवाय सम्बन्धसे नहीं है । पर्वत भी द्रव्य है द्रव्योका समवाय सम्बन्ध नहीं माना गया है किन्तु सयोग सम्बन्ध है, इस प्रकार दोनों विशेषण और दोनोंमें एकाकार शब्द देना पड़ा है ।

समवायके लक्षणमें दोनों विशेषणके देनेपर भी अनैकान्तिक दोषका अनिवारण — अब उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि दोनों विशेषण, देनेपर भी अनैकान्तिक दोषकी निवृत्ति नहीं होती । देखो ! वाच्य वाचक भावमें और विषय विषयी भावमें अयुतसिद्धाना और आधार आधेय भाव ये बन रहे हैं, लेकिन समवाय कहाँ माना गया है । कभी किन्हीं अयुतसिद्धोंमें समवाय मानले और किन्हींमें न मान ले, किन्हीं आधार आधेयभूत पदार्थोंमें सम्बन्ध मान लिया जाय और किन्हींमें न माना जाय, यह तो अपने मनकी स्वच्छन्दताकी ही बात है । कोई नियम नहीं जना कि जिसके अनुसार जो बात नियममें कही हो उसे मान ही लिया जाता । तो यो समवाय सम्बन्धका लक्षण ही पहिले सही नहीं बैठता, और सही यों न बैठ सकेगा कि दाय का जो स्वरूप है उस स्वरूपमें वरगीत कई प्रस्ताव रखा जाय तो वह कहाँ पारित हो सकती है ? पदाय सब गुण पर्यायात्मक होते हैं और उन पदार्थोंमें ही पायी जाने वाली विशेषताको प्रतिपादनके अर्थ बताया जाता है तो वहाँ गुण, कर्म, सामान्य विशेष प्रलग हैं कहाँ ? और, जब ये प्रलग हैं नहीं तो समवाय सम्बन्धकी कल्पनाकी भी जरूरत क्या रही ? यो पदार्थोंको अपने उत्पादव्ययघोषात्मक गुणपर्यायात्मक, सामान्य विशेष त्मककी पद्धतिसे निरखो तो सर्व तत्त्वोका, मर्मोंका स्पष्ट बंध होता जायगा । अन्यथा तो कल्पना भी सही न उत्तरेगी, अन्यथा अतिसिद्धमें भी समवाय घटित नहीं होता व युतसिद्धके भी समवाय सम्बन्धका प्रसंग आ जायगा । यो अनेक आपत्तियाँ आ सकेंगी ।

समवायके लक्षणको भेदक लक्षण कहकर शकाकारका दोषसे बचाव—

शकाकार कहना है कि समवाय सम्बन्धका जो हमने लक्षण किया है वह भेदक लक्षण है याने अन्य सम्बन्धोंसे इसे भिन्न करके बता देना ही इसका प्रयोजन है। यह है समवाय, तो भिन्नताको जाहिर कर देने मात्रका प्रयोजन है लक्षणका, सो यो अनेक उचित विशेषणों सहित और अन्य द्रव्यादिक पदार्थोंसे भेद करा देने वाला निर्दोष यह समवाय का लक्षण है और इसी कारण यह कहा जा सक रहा है कि तत्तु पट आदिक सामान्य सामान्यवान गुण गुणी आदिक सयुक्त नहीं होते हैं, ऐसा समझना चाहिए क्योंकि ये नियमसे अयुतसिद्ध हैं और आधार आधेयभूत हैं। जो सयुक्त हुआ करते हैं वे अयुतसिद्ध और आधार आधेयभूत नहीं होते, याने जिनमें सयोग सम्बन्ध पाया जाता है उनमें ये दो विशेषतायें नहीं हैं। आधार आधेयभूत तो कभी हो भी जाय सयोग पदार्थोंमें भी लेकिन अतः सिद्ध होकर फिर आधार आधेयभूत हो तो वहाँ सयोग नहीं पाया जा सकता है। जैसे भटकामें वेर रखे हैं ऐसा कोई व्यवहार करे तो यह सयुक्त होनेके कारण भटका और वेर अयुतसिद्ध पदार्थ नहीं है बिल्कुल पृथक् भिन्न-भिन्न वे द्रव्य हैं। तो अयुतसिद्ध पदार्थ होनेके नाते तत्तु पट आदिक सयुक्त नहीं है, किन्तु उनमें समवाय सम्बन्ध है। अथवा इस प्रकारसे भी प्रयोग कर लें कि तत्तु पट आदिकका सम्बन्ध सयोग सम्बन्ध नहीं है, क्योंकि ये नियमसे अयुतसिद्ध सम्बन्ध वाले हैं। जैसे ज्ञान और आत्माका सम्बन्ध, ये सयोग सम्बन्ध नहीं है, किन्तु विषय विषयी भाव सम्बन्ध है। अयुतसिद्ध है ना ज्ञान और आत्मा। तो उनके सम्बन्धमें जब ज्ञान किया जाता है कि इस आत्मामें यह मैं ज्ञान हूँ या इसमें यह ज्ञान विषयरूप है तो यहा सयोग सम्बन्ध न कहनायेगा विषयविषयीभाव सम्बन्ध है। अतः यह कहना कि तत्तु पट आदिकमें भी समवाय सम्बन्ध न हो सकेगा यह कैसे युक्त है।

तादात्म्यसे वधातिरिक्त स्वरूप सम्बन्धकी अनुपपत्ति अब उक्त शकाके उत्तरमें कहते हैं कि तत्तु और पटके सम्बन्धमें सयोग सम्बन्धका निराकरण करनेके लिये इतना अधिक जो परिश्रम किया गया है वह व्यर्थ है। हम भी तत्तु और पटमें कब सयोग सम्बन्ध कहते हैं? तत्तु क्या कोई अलग द्रव्य है पट क्या कोई अलग द्रव्य है? यदि ये अलग अलग द्रव्य होते तो इनमें सयोग सम्बन्ध कहा जा सकता था किन्तु पट तो तत्त्वात्मक ही है। तत्तुवोका ही उस प्रकारका साधन आश्लेष रूप परिणामन पट कहलाता है। पट तत्तुवोके अनिरिक्त और कोई चीज नहीं है। उनमें कथंचित् तादात्म्य सम्बन्ध माना गया है। समवाय सम्बन्ध तो कोई सम्बन्ध ही नहीं होता। जिसे शकाकार समवाय सम्बन्ध कहता है उसका तादात्म्य सम्बन्ध लक्षण बनता है? समवाय सम्बन्ध शब्दसे कहना शकाकारको इसी कारण इष्ट हुआ है कि ताकि द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष ये सब स्वतन्त्र स्वतन्त्र पदार्थ सिद्ध होलें। यदि तादात्म्य सम्बन्ध शब्दसे कहते तो उसका अर्थ होता कि वह जिसका स्वरूप है उसको कहते हैं तादात्म्य। और तादात्म्यके भावको कहते हैं तादात्म्य तत् एक आत्मा यस्य तदात्मा, तस्य भावः तादात्म्यम्। तो तादात्म्य शब्दके कहनेसे ६ प्रकारके परि-

कलित पदार्थोंकी सख्या नहीं बन पाती । अतएव समवाय सम्बन्ध शब्दमे कहना पडा है । लेकिन वहा तादात्म्य है जैसे कि गुण और गुणीमें । क्या कभी ऐसा भी हो सका कि गुणके बिना गुणी ठहरा हो और गुणीके बिना गुण ठहरा हो । और फिर उनका सम्बन्ध हो तब वह गुण गुणी सही बने, ऐसा कभी नहीं हुआ । गुण गुणी कोई भिन्न पदार्थ है ही नहीं । एक ही पदार्थ है, उसकी हम विशेषताको जानते हैं तब वह गुण कहलाता है और जिसकी विशेषताको जान रहे वह गुणी कहलाता है । तो तब और पटमे भी तादात्म्य सम्बन्ध माना गया है । और इसी प्रकार गुण गुणीमे, सामान्य सामान्यवानमे वरम कमवानमे तादात्म्य सम्बन्ध माना गया है । समवाय सम्बन्धको कलना करके अनेक दोष उपस्थित होते हैं । और भी बात सुनो ! समवाय सम्बन्ध यदि किसी प्रमाणसे सिद्ध हो तब तो उसके बारेमें यह कहना युक्त हो सकता है कि यह समवाय सम्बन्ध सयोगसे कुछ विलक्षण है । अथवा जिसमें सयोग सम्बन्ध बना रहता है उनके सम्बन्धसे विलक्षणताको सिद्ध करने वाला समवाय सम्बन्ध बन जाता है यह कहना युक्त हो सकता है, किन्तु समवाय सम्बन्ध तो प्रमाणसे प्रसिद्ध है ही नहीं । अतएव समवाय नामक पदार्थ कोई सिद्ध नहीं है ।

समवायकी प्रत्यक्षसे सिद्धिका पूर्वपक्ष और उसको निराकरण — शकाकार कहता है कि समवाय सम्बन्धकी तो सिद्धि प्रत्यक्षसे ही हो रही है देखो ना, तबुवोमें सम्बद्ध जो पट है वह पट ही प्रतिभासमान हो रहा है प्रत्यक्षमे और उसमें जो रूपादिक हैं, जो पटमें सम्बद्ध हैं तबुवोमें भी सम्बद्ध हैं वे सब भी प्रतिभासमान हो रहे हैं । अगर सम्बन्ध न हाता तबुवोका और पटका तो चिन्व्याचल, हिमालय आदिक गर्वतोकी तरह वियुक्त प्रतिभास होता । पर तबु रूपात्मक हैं, पट भी रूपात्मक है और तबु पटके साथ रूपका ऐसा घन सम्बन्ध होना यह क्या समवायको सिद्ध नहीं कर रहा ? तो ऐसे समवायकी तो बराबर प्रत्यक्षसे प्रतीति हो रही । तो यह कैसा कहा जा सकता कि समवाय किसी भी प्रमाणसे प्रसिद्ध नहीं है । उसकी प्रत्यक्षमे प्रमाणसे सिद्धि हो रही है । समाधानमें कहते हैं कि यह कहना अयुक्त है कि समवाय प्रत्यक्षमे ही प्रतिभासमें आ रहा है । अरे असाधारण स्वरूपना सिद्ध होनेपर पदार्थों की प्रत्यक्षता सिद्ध हो सकती है । जैसे — घड़ेका आकार है प्रतियुक्तउदर प्रपान नीचे सकरा, बीचमें मोटा और अन्तमे भी सकरा तो जब घटका स्वरूप सिद्ध है, घटका आकार प्रत्यक्षसे सिद्ध हो रहा है तब ही तो हम घटकी सिद्धि कर लेते हैं । घट मौजूद हैं । तो जिसका असाधारण स्वरूप सिद्ध हो ले तब उसके बारेमे कहा जा सकता है कि प्रत्यक्षसे प्रतीति हो रही है लेकिन समवायमें असाधारण स्वरूप क्या है वण ? यही तो सिद्ध नहीं हो रहा । अगर समवायका कोई स्वरूप सिद्ध होना कहत हो तो यह बताओ कि वह स्वरूप क्या है ? क्या अयुनसिद्ध सबन्धपनेका नाम समवाय है या सबन्ध मात्रका नाम समवाय है ? समवायका क्या स्वरूप है ? यदि कहो कि अयुनसिद्ध सबन्धानेका नाम समवाय है और वही समवायका प्रन वारण स्वरूप

है तो यह बात गलत है । सभी लोगोको ऐसा अयुत सिद्धपना प्रतीतिमें नहीं आ रहा । वह तो उसका स्वरूप ही है । उसमें समवाय सम्बन्धकी कल्पना करना अव्यर्थ है । तो पहिले समवाय सम्बन्धके प्रसाधारण स्वरूपको सिद्ध कोजिए । समवायका प्रसाधारण स्वरूप सिद्ध होने पर फिर उसके बारेमें कहना कि उसको ही प्रत्यक्ष प्रमाणसे सिद्ध करना है । विशिष्ट स्वरूप पहिले ज्ञानमें आये बिना किसी भी पदार्थका प्रत्यक्ष नहीं हुआ करता है । समवायका लक्षण यदि अयुतसिद्ध सम्बन्धपना होता तो यह स्वरूप सबके प्रतिभासमें आना चाहिये था । जो जिसका स्वरूप होता है वह उस स्वरूपसे सभी जीवोंमें प्रतिभासमें आया करता है । जैसे घटका स्वरूप प्रसिद्धतुल्यदराकार है अर्थात् नीचे सकरा, बीचमें मोटा और अन्तमें भी सकरा इस तरहके रूप हैं । तो उस रूपमें जब आकार प्रतिभासमान हो रहा तो घट भी प्रतिभासमें आ रहा है तो अयुतसिद्ध सम्बन्धपना यह प्रसाधारण स्वरूप समवायका न बन सका ।

सामान्यात्मकत्व य सम्बन्धमात्रत्वमें समवाय स्वरूपकी असिद्धि— यह भी नहीं कह सकते कि बला समवायका सामान्यात्मक स्वरूप कहलायगा । यह क्यों नहीं कह सकते ? जो कि सामान्यात्मक स्वरूप तो वही होगा जिसके समान कई पदार्थ होंगे । समवाय तो एक माना गया है और एकमें सामान्य क्या ? समानमें होने वाले धर्मको सामान्य कहते हैं जब समान कोई पदार्थ ही न हुए यान समवायकी तरह अन्य कोई पदार्थ है ही नहीं तो सामान्य भी नहीं रह सकता । जैसे—गगनमें गगनम्ब । आकाश एक है अब वह गगनत्व क्या है, सामान्य ? कुछ भी नहीं । तो अयुतसिद्ध सम्बन्धपना समवायका प्रसाधारण स्वरूप नहीं बन सकता । यदि कहो कि सम्बन्ध मात्र समवायका प्रसाधारण स्वरूप हो जायगा तो भी गलत है । सम्बन्ध मात्र तो सदा भादिकमें भी है । विशेषण विशेषणी भाव, वाच्य वाचक भाव, विषय विषयी भाव, अनेक प्रकारके सम्बन्ध हैं तो सम्बन्ध मात्र तो सभी कहलाते हैं, फिर समवायका यह लक्षण नहीं बन सकता है ।

समवायके प्रतिभासमानत्वकी पांच विकल्पोमें पृच्छता—और, भी विचारिये यह समवाय सम्बन्ध जिसे प्रतिभासमान कहना चाह रहे हो, तो यह समवाय क्या सम्बन्ध बुद्धिमें तद्वत्से प्रतिभासमान होता है या 'इह' इस प्रकारके ज्ञानमें समवाय प्रतिभासमान होता है या समवाय ऐसे अनुभवमें ही समवाय प्रतिभासमान हो जाता है । इस प्रकार तीन विकल्पोमें समवायके प्रतिभासकी प्रच्छाकी गई है । यदि कहो कि सम्बन्ध बुद्धिमें यह समवाय तद्वत्तया प्रतिभासित हो जाता है तो वह सम्बन्ध क्या है जिसकी बुद्धिमें यह समवाय प्रतिभासित होता है ? तब सम्बन्धका अर्थ बताओ, क्या सम्बन्धत्व जातिमें वृत्तको कहते हैं या अनेक उपादानोंसे उत्पन्न हुएको सम्बन्ध कहते हैं, या वह सम्बन्ध अनेकके आश्रित होता है या सम्बन्ध बुद्धिको उत्पन्न करने वाला सम्बन्ध होता

है, या सम्बन्ध बुद्धि के विषय को सम्बन्ध कहते हैं ? इस प्रकार सम्बन्ध के स्वरूप के निर्धारण करने के लिए ५ विकल्प किए गए हैं ।

सम्बन्धत्व जातियुक्त, अनेकोपादानजनित, अनेकाश्रित व सम्बन्धबुद्ध-  
युत्पादक इन विकल्पोरूप सम्बन्धकी मीमांसा— सम्बन्ध स्वरूप के उक्त ५ विकल्पों में से यदि प्रथम विकल्प लगे, याने सम्बन्धत्व जाति से युक्त को सम्बन्ध कहते हैं तब तो समवाय में सम्बन्धपना न आ सकेगा, क्योंकि समवाय में जातिका सम्बन्ध नहीं हो सकता । द्रव्य, गुण, कर्म इन तीन में से किसीका अभाव होने पर और समवायान्तरका अभाव होने से सम्बन्धत्व जाति समवाय में नहीं लग सकती । जाति द्रव्य, गुण, कर्म में लग सकती है । जो समवाय न द्रव्य है, न गुण है, न कर्म है । और समवायान्तर भी नहीं बन सकता, अतएव सम्बन्धका लक्षण यह न किया जा सकेगा कि सम्बन्धत्व जाति से जो युक्त हो सो सम्बन्ध है । यदि कहो कि सयोगकी तरह अनेक उपादानों से उत्पन्न होता है । जितने पदार्थोंका मेल होगा उस सयोगके उपादान करण उतने कहलायेंगे ? जितने पदार्थ मिले । तो जैसे अनेक उपादानों से सयोग उत्पन्न होता है इसी प्रकार अनेक उपादानों से समवाय भी जनि होता है । उत्तर— तब तो घट आदिक में भी समवायत्वका असंग हो जायगा । क्योंकि देखो— घट भी अनेक उपादानों से उत्पन्न हुआ है । घटके करण मिट्टी के कितने थे जिन मिट्टी अवयवों से घटकी उत्पत्ति हुई है । यदि कहो कि समवाय अनेकाश्रित होता है तो यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि घटत्व आदिक में सम्बन्धपना लग जायगा । देखिये । घट घटत्व और उसमें घटत्व जाति है, तो अनेक हो गए । घट और घटत्व । सम्बन्ध बुद्धिका जो उत्पादक हो उसे सवन्ध कहते हैं यह विकल्प भी युक्त नहीं है । सम्बन्ध बुद्धि के उत्पादकों सवन्ध मान लेने पर फिर तो नेत्रादिक में भी सवन्धपनेका असंग हो जायगा । क्योंकि नेत्रादिक भी वस्तु में सवन्धबुद्धिको उत्पन्न किया करते हैं । और, सम्बन्धबुद्धि को उत्पन्न करने वालेका नाम रखा है सम्बन्ध । तो इस प्रकारका सम्बन्धपना नेत्र, प्रकाश आदिक अनेक पदार्थों में घन बैठेगा अत सम्बन्ध बुद्धि के उत्पादकों सम्बन्ध कहते हैं यह भी बात युक्त नहीं बैठती ।

सम्बन्ध के सम्बन्धबुद्धिविषयत्व लक्षणका निराकरण अन्तिम विकल्प यदि कहोगे कि सम्बन्ध बुद्धिका जो विषयभूत है उसे सम्बन्ध कहते हैं । तो सम्बन्ध और सम्बन्धी जब ये दोनों एक ज्ञान के विषय बन गए तो सम्बन्धबुद्धिका विषयभूत सम्बन्ध ही क्यों कहा जाय ? सम्बन्धीको क्यों न कह दिया जाय । सम्बन्धबुद्धि के विषयभूत क्या है और किस स्थिति में सम्बन्धकी बुद्धि घनी है वहाँ दो ही तो सत्त्व रहे— सम्बन्ध और संबन्धी । अब सम्बन्धबुद्धिका विषय रूप हेतुको सवन्धको तो ग्रहण कर लिया और संबन्धीको छोड़ दिया ? ऐसा क्यों सवर्ग में भी सम्बन्धबुद्धिका विषयपना पाया जाता है । प्रत्येक विषय में ज्ञानका भेद है । जिन विषयको ज्ञान ज्ञान

रहा है वह ज्ञान उस हो विषयका है । तो प्रतिविषय ज्ञान भेद होनेसे संबन्धियों को ज्ञानका विषयपना कैसे कहा जा सकता है जिससे कि सम्बन्धियों को भी संबन्धरूपा बन जाय, ऐसी आशका भी न करना चाहिये । प्रतिविषयमे ज्ञानभेद नहीं है, अन्यथा जितने विषय हों उतने ही ज्ञान कहलायें । तो फिर मेचक ज्ञान नहीं बन सकता । चित्राद्वैत सिद्धान्तमे ज्ञान तो यह एक है और उस ज्ञानमे विषय हो रहे हैं चित्र विचित्र अनेक पदार्थ । तो चित्र विषयक अनेक पदार्थ एक साथ विषयमे आ रहे हैं और, ऐसा मान लेनेपर फिर मेचक ज्ञान आदिक किसीके नाम न बनेंगे । फिर तो चित्राद्वैत सिद्धान्त न रह सका । तो इस प्रकार उन तीन विकल्पोंमेंसे पहिला विकल्प तो न बन सका कि सबध बुद्धिमे तद्रूपसे यह समवाय प्रतिभात होता है । समवायका क्या प्रतिभास ? क्या मुद्रा, क्या ढग है, इस सबन्धमें तीन विकल्पोंसे पूछा जा रहा है ?

इह इस प्रत्ययमे समवायकी प्रतिभासमानताके विकल्पका निराकरण अब दूसरे विकल्पकी बात कहेंगे कि 'इह' बुद्धिमे समवाय प्रतिभास होता है । जैसे कहा कि इस आत्मामे ज्ञान है, इन तत्त्वोंमे पट है तो जिसके लिये 'यह' सबध बोला गया है उसका संबन्ध 'इह' प्रत्यय समवाय प्रतिभात हो जाता है । यह बात भी सही नहीं है, 'इह' ऐसी ज बुद्धि है वह इस अधिकरणका निश्चय कराने वाली बुद्धि है । समवाय तो अघार आचैय भावरूप संबन्धके आकारसे मुद्रित है । इस कारण 'इह' इनकी मात्र बुद्धिमें समवाय घटित नहीं हो सकता है । "इह" कहा तो इससे अघि-करण जाना गया । इसमे वेर है, तो इसमे ऐसा कहकर क्या जाना गया ? केवल आघार । तो 'इह' इस बुद्धिमे भी समवाय प्रतिभास नहीं होता । अन्य प्रकारके प्रतीयमान होनेपर अन्य आकार रूप अर्थकी कल्पना नहीं की जा सकती । अन्यथा तो बड़ी विडम्बना बन जायगी । घटका तो प्रतिभास हो रहा हो और पटका प्रतिभास आ पडे फिर तो कोई व्यवस्था ही न रहेगी । तो जिन आकारमें जो बात है वही प्रतिभात होती है, अन्य आकारमे पदार्थ प्रतिभात नहीं होते । तो 'इह' इस बुद्धिमें अधिकरण तो जाना जायगा, पर समवाय न जाना जायगा ।

समवाय इस बुद्धिमे समवायकी प्रतिभासमानताके विकल्पका निराकरण—अब यदि कहेंगे कि समवाय इस अनुभवमे (बुद्धिमे) तो यह प्रतीयमान होना है तो भी बात घटित नहीं है । समवाय बुद्धि हो कहीं रही है । वही तो अम-भव है । यह तत्त्व है । यह पट है, यह समवाय है इस प्रकार एक दूसरेसे विभक्त जुड़ी तीन चीजें बाह्य ग्राह्याकार रूपसे जैसे कि घट, घट, रम्मी ये बाह्य ग्राह्याकार रूपमे प्रतिभासमे आते हैं इस तरहसे ये तीन चीजें पृथक् किसीके प्रतिभासमे तो आती ही नहीं । किसीको भी यह अनुभव नहीं होता कि यह समवाय है । इस कारण जो सुझाव तोसरा विकल्प है कि समवाय, इस अनुभवमे समवाय प्रतिभासमान होता



है । वह घटित नहीं हो सकती । तो जब समवायका प्रतिभास घटित नहीं हो रहा तो उसे सम्बन्ध मानना और उसकी व्यंशना बनेना कि समवाय एक है स्वव्यापक है, वह सब एक कल्पमाजाल है ।

समवायके प्रतिभासमानत्वके विकल्पोका निराकरण— वदचित् मान लो कल्पमाजालमें कि समवायप्रतिभासमान होता है तो यह बतलावा कि सर्व पदार्थोंमें समवायीरूप अथवा अनुगत एक स्वभावरूप यह समवाय प्रतिभासमान होता है या उनसे व्यावृत्त स्वभाव वाला समवाय प्रतिभासमान होता है ? याने जो सम्वाय प्रतिभासमें आ रहा है वह पदार्थोंमें अलग स्वभाव होता हुआ प्रतिभासमें आ रहा है या विश्वके समस्त पदार्थोंमें समवायी बनकर सबमें अनुगत रहकर एक स्वभाव रूप प्रतिभासमें आता है इन दो विकल्पोंमें यह तो स्पष्ट अनुचित है कि व्यावृत्त स्वभाव वाले समवाय प्रतिभासमें आते हैं । इससे तो आपके सिद्धान्तकी रच भी सिद्धि नहीं होती । विल्कुल विरोधमें बात आती है । सभी पदार्थोंमें भिन्न रूपसे रहनेका स्वभाव वाला कुछ हो जिसका किसी अन्यसे सम्बन्ध ही नहीं है तो वह तो आकाश फूलवत् असत् हो गया और उसका किसीसे सम्बन्ध भी नहीं बन सकता । फिर समवायपना तो बनेगा ही कैसे ? सर्वमें समवायी बनकर रहने वाला समवाय तो प्रतिभासमान होता सिद्ध नहीं होता और इसी तरह पूर्व पदार्थोंमें अनुगत होकर एक स्वभावरूप भी समवाय सिद्ध नहीं होता, क्योंकि यदि तुम्हारी ही बात में लगे कि जो सबमें अनुगत हो और एक स्वभाव हो वह समवाय कहलाता है तो सामान्य आदिक पदार्थ वैशेषिकाभिमत अनेक ऐसे हैं कि अनेक पदार्थोंमें अनुगत एक स्वभाव वाले हैं । उनका भी समवायपना फिर तो मान लिया जायगा । और, सीधीसी बात यह है कि समस्त समवायी पदार्थोंका प्रतिभास जब तक न हो तब तक समस्त पदार्थोंमें अनुगतरूपसे रहनेके स्वभावकी पद्धतिसे यह समवाय प्रत्यक्षसे जाननेमें नहीं आ सकता है । आप कहते हो कि समवायी समस्त पदार्थोंमें अनुगत होकर एक स्वभावरूप रहता है तो इसका बोध कब हो जब समस्त समवायीका परिज्ञान हो जाय । सो समस्त समवायीका परिज्ञान हो नहीं रहा । अब शकाकार कहता है कि अनुगतरूप और व्यावृत्तरूपको छोड़कर और ढंगसे यह समवाय सम्बन्धरूपसे प्रतीयमान होता है । समाधानमें कहते हैं कि ऐसी सम्बन्धरूपताका तो पहिले ही उत्तर दिया जा चुका है कि सम्बन्ध नाम किसका है और उस सम्बन्धके स्वरूपके बारेमें ५ विकल्पोंमें पूछा गया था कि सम्बन्ध स्व जाति युक्तको सम्बन्ध कहा है या सम्बन्ध बुद्धिके उत्पादकको सम्बन्ध कहा है ? इत्यादि इन सब विकल्पोंका निराकरण कर दिया गया है, यों पहिले समवाय और सम्बन्ध तकका भी स्वरूप सिद्ध नहीं होता है ।

शकाकार द्वारा अनुमानप्रमाणसे समवायकी सिद्धि करनेका आरम्भ शकाकार कहता है कि समवायका परिचय अनुमान प्रमाणसे होता है । वह अनुमान

इस प्रकार है "इह तत्त्वोमे पट है" इत्यादि रूप जो इह प्रत्यय हो रहा है वह सम्बन्ध का कार्य है, क्योंकि प्रवाध्यमान इह प्रत्यय होनेसे । जैसे कि इस कुण्डमें दधि है, यहाँ प्रवाध्यमान इह प्रत्यय है तो वह सम्बन्धका कार्य है इस अनुमानसे इतना तो निर्दिष्ट निश्चय है कि 'इसमें' ऐसा जहाँ ज्ञान हो रहा हो वहाँ सम्बन्ध अवश्य होता है । तो "इह" जो ज्ञान होता है वह सम्बन्धका कार्य है । सम्बन्ध है तब इह एक बोध हुआ करता है । अब इसके बादमें यह विचार और करना है कि तत्त्वोमे पट है ऐसा कहनेपर सम्बन्ध तो है और यह निश्चय हो चुका, अब किस जातिका सम्बन्ध है यह निर्णय और करना है । इस निर्णयसे पटले आधार तो बन ही गया ना, कि इह इह प्रत्यय पटहेतुक नहीं हो सकता, क्योंकि यह ज्ञान कादाचित्क है । जो जो भी वस्तु कादाचित्क होती है, जो जो भी परिणामन बात कादाचित्क होती है वह नियमसे सहेतुक होती है । तो इस कुण्डमें दधि है ऐसा ज्ञान है वह भी कादाचित्क है और तत्त्वोमे पट है ऐसा जो ज्ञान हो रहा है वह भी कादाचित्क है, अतएव इस ज्ञानका कोई हेतु अवश्य होना चाहिए और वह हेतु है सम्बन्ध ।

‘तन्तुपु पट’ इस ज्ञानकी तन्तुहेतुकता व पटहेतुकताका निराकरण—  
 इस प्रसंगमें कोई यह नहीं कह सकता कि तत्त्वोमे पट है । ऐसा जो ज्ञान हो रहा है वह तत्त्व हेतुक है अथवा पट हेतुक है याने तत्त्वोमे पटका जो बोध हो रहा है वह तत्त्वोके कारण हो रहा है, इस ज्ञानका कारण कोई सम्बन्ध नहीं है, ऐसा नहीं कहा जा सकता । क्योंकि तत्त्वोमें पट है यह ज्ञान यदि तत्त्व हेतुक होता अथवा पट हेतुक होता तो वहाँ इस तरहसे ज्ञान होना चाहिये था कि यह तत्त्व है पट है या वह पट है । अगर तत्त्वोके कारणसे ज्ञान हो रहा है तो वहाँ इस प्रकारका ज्ञान होगा कि यह तत्त्व है और पटके कारणसे यदि ज्ञान हो रहा है तो वह इस ही भुद्धामें ज्ञान होगा कि यह पट है, तत्त्वोमें पट है ऐसे ज्ञानका कारण न तत्त्व है न पट है, किन्तु कोई सम्बन्ध है । कोई क्षणिकवादी यत्ना ठीक भी सका नहीं कर सकता कि तत्त्वोमें पट है ऐसा जो ज्ञान हो रहा है वह वासना हेतुक है, सम्बन्ध हेतुक नहीं क्योंकि क्षणिक पदार्थोंमें सम्बन्धकी कल्पना ही नहीं उठती है । पदार्थ उत्पन्न होते ही अपने स्वरूपका लाभ ले या अन्य पदार्थोंका सम्बन्ध बनाये स्वरूप लाभ ही होगा और फिर उत्तर क्षणमें वह पदार्थ रहता ही नहीं । अतः जो कुछ भी यह सम्बन्ध विषयक ज्ञान होता है यह सम्बन्ध हेतुक नहीं है । किन्तु वासनाहेतुक है, ऐसा भी कोई क्षणिकवादी कह नहीं सकते । इसका कारण यह है कि वासना स्वयं कारणरहित है । तो वासना का ही होना सम्भव नहीं है । वासनाकी ही उत्पत्ति नहीं है तब फिर इह इह प्रत्ययको वासनाहेतुक बताया जाय, यह कैसे युक्त हो सकता है । क्षणिकवादमें वासनाका कोई कारण नहीं बन सकता । यदि वे कहें कि पूर्व ज्ञान कारण बन जायगा तो यह वस्तु-सामें वे कि पूर्वज्ञान जो बना है उसका कारण कौन है ? यदि कहो कि उसकी पहिचान

वासना है तो उस वासनाका कारण कीन है ? पूर्वज्ञान । इस तरहसे प्रवचनका दोष हो जायगा । तो जब वासनाका कोई कारण ही न बन सका, वासनाका सद्भाव ही सिद्ध न हो सका, तो किसी ज्ञानको वासन'हेतुक कहना बिल्कुल अयुक्त बात है ।

“तन्तुषु पट” इस ज्ञानकी वामनाहेतुकताका निराकरण—यदि क्षणिकवादी यह कहे कि ज्ञान और वासनामें अनादिपनका सम्बन्ध है अर्थात् यह परस्पर अनादिसे चली आ रही है । ज्ञान वासनासे हुआ, वासना पूर्व ज्ञानसे हुई, वह ज्ञान वह वासनासे हुआ । इस तरहसे ज्ञान और वासनामें अनादिपना होनेसे दोष नहीं लग सकता है । ऐसा क्षणिकवादी सिद्ध नहीं कर सकते हैं । कारण यह है कि इस तरह ज्ञान और वासनामें अनादिपनकी सिद्धि की जाय तो देखो नील आदिक पदार्थोंका सत्त्वान्तर याने परत्व और नील आदिकका स्वसत्त्व और ज्ञानाद्वैत-ज्ञान की सिद्धि भी अभाव हो जायगा । क्योंकि नील आदिकमें उत्पन्न होने वाला ज्ञान तो यह नील है इस प्रकारसे ही उत्पन्न होना है ना ? और, विद्यमान नील आदिकसे उत्पन्न होनेके कारण अब कलानामात्र वासनासे उत्पन्न होना नहीं बन सकता । इस कारण “इह इदं” इस प्रत्ययको अनादि वासना हेतुक नहीं कह सकते और नील आदिक ज्ञानको भी अनादि वासनाके वशसे नहीं कह सकते । यदि वहां आप यह कहे कि नील आदिक ज्ञान स्वतः ही प्रतिभासमान होते हैं तो यह बात क्षणिकवादमें सम्भव नहीं है और इसी कारण जा तनुओंमें पट है, इस प्रकारका इह इदं की मुद्रा वाला ज्ञान हुआ है वह कादाचित्क है इसलिए अहेतुक तो हो नहीं सकता । तो उस ज्ञानका जो कुछ भी हेतु है वह सम्बन्ध है । क्योंकि अव्याप्यमान इह प्रत्यय ही रहा है । जहाँ अधिकरणरूप इह की मुद्रारूप प्रत्यय होगा वहां सम्बन्ध अवश्य होगा और यह सम्बन्धरूप ज्ञान न तो आधाररूप पदार्थोंके कारण हुआ और न अघेय पदार्थोंके कारण हुआ और न वागनाके कारण हुआ, यह तो सम्बन्धके कारण हुआ है ।

“तन्तुषु पट” इस ज्ञानमें तादात्म्यहेतुकता व सयोग हेतुकताकी असिद्धिका प्रशङ्कन अब कोई स्याद्वादी ऐसी शक्ती करे कि तनुओंमें पट है यह जो ज्ञान हुआ है वह तादात्म्य हेतुक हुआ है तो यह भी वे न कह सकेंगे कारण यह है कि तादात्म्यका अर्थ है एकत्व और एकत्व जहाँ है अर्थात् एक ही बात जहाँ रह गयी वहाँ सम्बन्धका भाव रहता, क्योंकि सम्बन्ध हुआ करता है दो पदार्थोंमें पर तनु और पट में तो अब दोपना रहा ही नहीं । तादात्म्य जब मान लिया गया तो तादात्म्यके भावने एकपना । एकपनाका आधार है एक । एकमें सम्बन्ध क्या ? और असंलियत तो यह है कि तनु और पटमें एकत्व ना है नहीं क्योंकि प्रतिभास भेद हो रहा है । तनु तनु ही कहलाता है, पट पट ही कहलाता है । तनुको प्रतिभासमें और ही प्रकारसे वर्तु जो हो रही है और पटके प्रतिभासमें ज्ञेय और ही प्रकारसे प्रतिभासित होना है इस कारण तनु और पटमें एकपना नहीं हो सकता । विरुद्ध धर्मोंका भी इसमें अव्यास है ।

तनुमे तनुके धर्म हैं । लम्बा होना, इतनी सूची मात्र होना और पटमें धर्म और प्रकार है, तनुवोसे ठढ तो नही मिटाई जा सकती । पटमे ठढ मिटती, तन ढकता । तनुवोका काम और है पटका काम और है फिर तनु और पटमे एकता कैसे हो सकती है ? फिर फिर परिमाणमे भी अन्तर है । तनुवोका परिमाण और ढगका है, पटका परिमाण और ढगका है । तनु हज गे गजके हैं और पट देखो १०-२० गजका ही है, तो परिमाणमें भी अन्तर है, सख्यामे भी अन्तर है । तनुकोकी हजारोकी सख्या है पर पट तो एक ही रहता है । फिर जातिभेद भी है । तनुमें तनुत्व है, पटमें पटत्व है, इस कारण इतने भिन्न जचने वाले तनु और पटमे एकताकी बात कहना कैसे युक्त है ? और, जब एक नही है तो उनमे तादात्म्य भी कैसे कह सकते हो ? इससे तनुवोमें पट है यह ज्ञान तादात्म्य हेतुक नही किन्तु सम्बन्ध हेतुक है । कोई यह कहे कि तनुवोमे पट है यह ज्ञान सयोग हेतुक है । बहुरो तनु ? उनमे सयोग किया गया इस कारणसे पटका ज्ञान हुआ । यो सयोग हेतुक भी न बताया जा सकेगा । इसका कारण यह है कि युत सिद्ध पदार्थोंमें ही सयोग सम्भव होता है । पट यदि भिन्न पदार्थ होता और तनु भिन्न पदार्थ होता और भिन्न पदार्थ होनेके मायने यह है कि तनु जैसे पहिलेसे प्रसिद्ध है इसी प्रकार पट भी पहिलेसे प्रसिद्ध होता । तब इन दोका सयोग बताया जा सकता था लेकिन तनु और पट युतसिद्ध पदार्थ नही हैं इसलिए तनुवोमें पट हैं इस प्रकारका जो ज्ञान हुआ है वह सयोग हेतुक भी नही है ।

सम्बन्धपूर्वक निश्चित हुए “तनुओमे पट है” इस ज्ञानकी समवाय-पूर्वकताकी सिद्धिका शकाकार द्वारा कथन—यहाँपर कोई यह कहे कि यदि तनुवोमे पट है ऐसा ज्ञान समवाय पूर्वक सिद्ध हो रहा है तो फिर कोई दृष्टान्त बताओ क्योंकि, जो भी दृष्टान्त दोगे अभी तो वह पक्षमे ही है । अर्थात् समवायकी सिद्धि ही को जा रही है तो कोई साध्य दृष्टान्तमें न मिल सकेगा । और, साध्य विकल होनेसे हेतु विरुद्ध बन जायगा ऐसा भी कोई नही कह सकता । क्योंकि इस समय तनुवोमे पट है इस प्रकारके ज्ञानको समवायपूर्वक नही सिद्ध कर रहे हैं, अभी तो हम न तो समवायपूर्वक सिद्ध कर रहे और न सयोग पूर्वक सिद्ध कर रहे, इस समय तो केवल सावधमात्र पूर्वक सिद्ध कर रहे और खूब समझलो—तनुवोमे पट है इस प्रकारका ज्ञान देखो ! न तो तनुवोके कारणसे हुआ न पटके कारणसे हुआ । तनुके कारणसे होता तो ये तनु हैं इतना ही ज्ञान होता । पटके कारणसे होता तो यह पट है इतना ज्ञान होता । वासना सिद्ध हो ही नही सकती । तो वासना हेतु कभी नहीं कह सकते । तादात्म्य भी नही बन रहा है । तादात्म्य हेतुक भी यह ज्ञान नहीं है । सयोगहेतुक भी यह ज्ञान नहीं है । तो जब “इह इदं” प्रत्यय अहेतुक तो है नहीं और आधार आधेय सयोग वासना तादात्म्य इनके कारण भी नही हो रहा है तो परितोष्य न्यायसे यही सिद्ध हो सकता है कि तनुवोमे पट है इस प्रकारके ज्ञानको समवाय ही उत्पन्न कर सकता है । तो अनुमानसे तनुवोमे पट है इस प्रकारके बोधको सम्बन्धमात्र हेतुक सिद्ध

करके धर्म विधेय दृष्टिसे स्वीकृत करें कि ध्यानिर यह कौत्सा सम्भव है, तो अनो प्रकार विदित होगा कि 'इह इदं' प्रत्यय जो समुपनिषद्में हो रहा है वह समवाय सम्बन्ध पूर्वक हो रहा है और उभयति जो पटनी हुई है उसका समवायी कारणोंमें किया होती है यह तो समवायम्प है। मयोगम्प नहीं जाती। तो अनुमानसे यह बात निगिष्ट प्रतीत हो गयी कि समवाय सम्बन्ध है। उसका परिचय अनुमानसे निर्विवाद सिद्ध हो जाता है।

शकाकारके समवायसाधक अनुमानमें हेतुकी आश्रयासिद्धता - प्रथम उक्त शकाका समवाय करते हैं। शकाकारने जो यह कहा कि मयोगको सिद्ध अनुमानसे हो जाती है और वह अनुमान दिया गया है यह कि इन तत्त्वोंमें पट है आदिक जो इह प्रत्यय हो रहा है, "इदमे" ऐसा जो ज्ञान हो रहा है वह सम्बन्धका काय है, क्योंकि अवाच्यमान 'इह' प्रत्यय होनेसे। जैसे 'व' पटकामें दही है। मदा जो इह प्रत्यय हो रहा है तो सम्बन्धका काय है न? दहीका पटका वागार है, दही आधेय है और उस प्रसंगमें जो 'इदमे' ऐसा ज्ञान हो रहा है वह सम्बन्धके कारण ही हो रहा है इन प्रकार समवायकी सिद्धि के लिये जो अनुमान दिया है वह बिना विचारे ही कहा गया है, क्योंकि इव अनुमानमें जो हेतु दिया है वह आश्रयासिद्ध है। अप्रसिद्ध विशेषण है और स्वरूपसिद्ध है तथा अनैकान्तिक भी है। आश्रयासिद्ध ता यो है कि ऐसा ज्ञान जो बताया है कि "इन तत्त्वोंमें पट है" तो प्रतिपादके लिये इस ज्ञानकी सिद्धि मान्य नहीं है। तत्त्वोंमें पट कहाँ है? तत्त्व तत्त्व है, पट पट है। तत्त्वोंमें तत्त्व ही हैं पटमें पट है। यहाँ "इह इदं" यह ऐसा अवाचित प्रत्यय नहीं है कि 'जैसे विरुद्ध और दुष्ट न कहा जा सकता हो' ता इन तत्त्वोंमें पट है" ऐसा ज्ञान है यहाँ धर्म। इस अनुमानमें सिद्ध तो यही किया जा रहा है तो इसमें जा पक्ष है वह तो प्रसिद्ध होना चाहिए। धर्म यदि अप्रसिद्ध है तो उसमें फिर अनुमान नहीं लगाना जा सकता है। तो यहाँ यह धर्म ही सिद्ध नहीं है।

शकाकारके समवाय साधक अनुमानमें हेतुकी अप्रसिद्धिविशेषणता व स्वरूपसिद्धता—अवाचित इह प्रत्यय होनेसे यह हेतु दिया जा रहा है शकाकार द्वारा समवाय साधक अनुमानमें। वह हेतु अप्रसिद्ध विशेषण है। यहाँ जो कहा कि पटमें तत्त्व है यदि कोई जो कह बैठना है कि देखो कपड़ेमें तत्त्व है, तो इसमें क्या बाधा आवेगी। बल्कि तत्त्वोंमें काटा है। इसके बजाय ऐसा कहने वाले बहुत मिलेंगे कि इस कपड़ामें तत्त्व है। तब अप्रसिद्ध विशेषण हो गया ना! जैसे कहते हैं कि वृक्षमें साक्षायें हैं तो वृक्ष है अवयवी, शाखायें हैं अवयव। तो अवयवीमें अवयव बतानेकी पद्धति भी है। यहाँ भी पट तो है अवयवी और तत्त्व है अवयव य डे—पोडे हिस्से तो यहाँ भी अवयवीमें अवयव बतानेकी पद्धति विशेष है। लोग कहते हैं कि इव कपड़ेमें सूत अच्छा है। इस कपड़ेमें ऐसा सूत है, तो इस तरहके ज्ञान होनेके कारण यहाँ जो

ज्ञान अनुमानमें बनाया है कि इन तत्त्वोंमें पट है तो वह ज्ञान असिद्ध विशेषण हो गया । इन तत्त्वोंमें पट है ऐसा कहकर शकाकारका यह भाव था कि प्रत्ययवोमें अवयवीका रहस्य बताया जा रहा है । लेकिन लोकमें प्रायः ज्ञान चल रहा है कि पटमें तत्त्व है वृक्षमें शाखायें हैं तो यहाँ अवयवीमें अवयवोंकी वृत्तिके रूपसे ज्ञान चल रहा है और यह लोक प्रसिद्ध अधिक है । तत्त्वोंमें पट है ऐसा कहने वाले विरले ही होंगे जो जानकर कहेंगे । किन्तु कपड़ेमें तत्त्व हैं ऐसी बात करनेकी एक लोक प्रसिद्धि भी है । इस कारण तुम्हारा हेतु असिद्ध विशेषण है । सप्रमाण साधक अनुमानमें जो अवाध्यमान 'इह' प्रत्ययका हेतु दिया गया है वह स्वरूपासिद्ध भी है क्योंकि वहाँ तत्त्वके ज्ञानमें अथवा पटके ज्ञानमें 'इह' प्रत्ययपनेका अनुभव नहीं होता । जो कोई भी पुरुष वहाँ अनुभव करता है तो इस तरह अनुभव करता है कि यह पट है । तत्त्वोंमें यह अनुभव करता है कि ये तत्त्व हैं, पर तत्त्वोंको निरखकर कदाचित् कोई विशेष बातका खोज करना चाहे तो भले ही अनेक बातें कहे लेकिन ज्ञान तो सीधा तत्त्व रूपसे और पट रूपसे हुआ करता है ।

शकाकारके अवाध्यमानेहप्रत्ययत्व हेतुमें अनैकान्तिक दोष—शकाकार का हेतु अनैकान्तिक दोषमें दूषित है । शकाकारका अनुमान है कि इन तत्त्वोंमें पट है आदिकमें जो 'इह' प्रत्यय है वह सम्बन्धका कार्य है क्योंकि अवाध्यमान 'इह' प्रत्ययरूप होनेसे । तो जहाँ जहाँ इह इह प्रत्यय हों जिसमें "इह" ज्ञान चले, वहाँ वहाँ सम्बन्ध होना चाहिये ना तभी तो अनुमान सहो कहलायेगा । लेकिन देखिये । जब यह ज्ञान होना है कि इस प्रागभावमें अनादिपन है तो आप बतलावें कि इस प्रागभावका और अनादिपनका कोई सम्बन्ध भी है । अभाव तो तुच्छ अभाव है । उसका क्या सम्बन्ध है । अभाव ४ प्रकारके कहे गए हैं—प्रागभाव, प्रवृत्ताभाव, अन्वयभाव और अत्यन्ताभाव । प्रागभाव, कहते हैं कार्य होनेसे पहिले कार्यके अभाव होनेको । अर्थात् प्रागभावका भाव यह है कि किसी भी क्रियासे पहिले जो स्थिति है उन स्थिति का नाम है प्रागभाव, लेकिन विशेषवादमें अभावको भाव स्वरूप नहीं माना है, तुच्छाभाव माना है तो क्रियाका पहिले अभाव होना यह बात बताओ किसी दिनसे है या अनादिसे है ? जिस समय जो भी परिणति होती है उस परिणतिका उस समयसे पहिले अनन्तकाल तक अभाव था । तो यो प्रागभाव अनादि सिद्ध ही है । और उसमें यह ज्ञान भी बनता है कि प्रागभावमें तो अनादिपन है अर्थात् प्रागभाव किसी दिनसे शुरू हुआ हो ऐसा नहीं है, किन्तु अनादिकालसे बराबर चला आ रहा है । जिस समय जो परिणति होती है उसका उससे पहिले अभाव था । तो ज्ञान तो किया गया इस तरह कि इस प्रागभावमें अनादिपन है लेकिन प्रागभावका और अनादिपनका कोई सम्बन्ध नहीं । उस 'इह' ज्ञानमें सम्बन्धपूर्वकताका अभाव है । हेतु तो मिल गया, पर साध्य नहीं बन रहा, इस हौका नाम है अनैकान्तिक दोष । और, भी देखिये । प्रवृत्ताभावे प्रति भी यह कहा जाता है कि प्रवृत्ताभावमें प्रवृत्ताभावका अभाव है, यानि

जो चीज मिट गई उस मिटनेसे मिटनेका अभाव है। याने फिर न हो जायगा। जो मिटा सो मिटा ही मिटा। तो प्रध्वसाभावमें प्रध्वसामात्रका अभाव है। यदि प्रध्वसाभावका अभाव न हो प्रध्वसामात्रमें तो उसका मतलब यह निवाला जायगा कि कभी प्रध्वसाभाव मिट जायगा। पर ऐसा कहीं दुआ है? जो पर्याय मिटी सो मिटी। उस के समान पर्याय बनती रहो। पर जिसका प्रध्वसामात्र हो उसका तो मदा हो प्रध्वसाभाव हो। तो प्रध्वसामात्रमें प्रध्वसाभावका अभाव है ऐसा प्रत्यय तो हो रहा, अवाध्यमान 'इह' ज्ञान तो हो रहा लेकिन सम्बन्धपूर्वक नहीं है वह इह ज्ञान, क्योंकि अघार आधेय यहाँ दोनों अभावम्प हैं।

प्रागभाव व अनादित्व विशेषण विशेष्यभाव सम्बन्ध माननेकी अयुक्तता—शकाकार कहता है कि हम यहाँ विशेषण विशेष्य रूप सम्बन्ध मान लेंगे। विशेष्य है प्रध्वसाभाव और विशेषण बन जायगा प्रध्वसामात्रका अभाव। इसी तरह प्रागभावमें अनादित्व है यहाँ प्रागभाव तो हो जायगा विशेष्य और अनादित्व हो जायगा विशेषण। तो इसमें सम्बन्ध बन गया ना, तब तो हेतु सही हो गया कि जहाँ अवाध्यमान 'इह' प्रत्यय हो वहाँ समझना चाहिये कि यह सम्बन्ध पूर्वक है। समाधानमें कहते हैं कि जब सम्बन्ध ही नहीं है उनमें, अभावरूप चीज है, प्रागभाव है सो भी अभावरूप, अनादि शब्द है—सो भी अभावरूप, आदि नहीं है, प्रध्वसाभाव है सो भी अभावरूप, प्रध्वसामात्रका अभाव है सो भी अभावरूप। उनमें सम्बन्धकी क्या चर्चा है? और जब सम्बन्ध नहीं बन सकता तो विशेषण विशेष्य भाव तो असम्भव है। यदि सम्बन्धके बिना विशेषण विशेष्यभाव बना दिया जाय तो इसका परिणाम यह निकलेगा कि सभी चीजें सभीके विशेषण और विशेष्य बन जायेंगे क्योंकि अब सम्बन्धके बिना ही कुछसे कुछ किसीका विशेषण विशेष्य बनने लगा। पर ऐसा ता नहीं है। सम्बन्धके होनेपर ही द्रव्य, गुण कम आदिकमें एकका विशेषण पना तो दूसरेका विशेष्यपना माना जा सकता है। लेकिन अब सम्बन्धके अभावमें भी विशेषण विशेष्य भावकी कल्पना करने लगे तो इसमें तो बड़ी बिडम्बना बन जायगी। कहो हिमवाचन पर्वत और हिमालय पर्वत इन दोनोंमें विशेषण विशेष्य भाव रच डालो, एक पहाड़ विशेषण हो गया। एक विशेष्य, पर है क्या ऐसा? दोनों दूर दूर अपनी अपनी जगह स्वतंत्र स्वतंत्र रूपमें पड़े हुए हैं, उनमें सम्बन्धभाव ही नहीं है। जब सम्बन्ध नहीं होता तो उनमें विशेषण विशेष्य भावकी कल्पना नहीं की जा सकती। तो शकाकारका यह हेतु कि "अवाध्यमान इह प्रत्यय होनेसे" अनेकान्तिक दोषसे दूषित हो जाता है।

प्रागभाव व अनादित्वके विशेषणविशेष्यभावमें निबन्धन अदृष्टकी माननेकी मीसासा—शकाकार कहता है कि हम यहाँ अदृष्टरूप सम्बन्ध विशेषण विशेष्य भावका कारण मान लेंगे। याने प्रागभावमें अनादित्वकी जो बात कही गयी है

सो वहाँपर प्रागभाव विशेष्य है, अनादिपन विशेषण है। इस भावको बताने वाला कारण क्या है। ऐसा पूछा गया है तो हम अदृष्ट नामका सम्बन्ध कहेंगे। क्योंकि जब अदृष्ट अनुकूल होता तब पदार्थोंमें वे परिणतियाँ होती हैं। भाग्यके अनुसार सब दृष्टि चलती है ना, तो इसमें हम अदृष्टका सम्बन्ध बता देंगे। समाधानमें कहते हैं कि यह बात आपकी यो ठीक नहीं कि सबध आपन ६ माने है, फिर तो सख्याका विघात हो जायगा। अब तो यह अदृष्ट नामका भी सम्बन्ध कहा जाने लगा। और, इस अदृष्ट में सबन्धरूपता है ही नहीं। क्योंकि सम्बन्ध होता है दो पदार्थोंमें रहने वाला। लेकिन अदृष्ट तो आत्मामें रहन वाला बताया गया। अदृष्ट आत्मामें रहने वाला है तो न वह प्रागभावमें ठहरा और न अनादिपनमें ठहरा। तो प्रागभाव और अनादिपन दो में न ठहरने वाला अदृष्ट नामक सम्बन्ध कैसे द्विष्ट बन जायगा यह बात विचारनेकी है। और, यदि यह अदृष्ट अदृष्ट नामका सम्बन्ध मान लिया जाता है तो गुण गुणी आदिक भी इस अदृष्टके कारण ही सम्बद्ध हो जायेंगे, जैसे कि प्रागभावमें अनादिपनका सम्बन्ध अदृष्टने बना डाला है तो सभी जगह गुण, गुणी आदिकमें सम्बन्ध अदृष्टसे कहा जायगा, फिर समवाय सयोग आदिक सम्बन्धकी कल्पना करना व्यर्थ है। सब जगह अदृष्टकी बात लगा दी जायगी। तो समवायकी सिद्धि के लिए जो हेतु दिया है कि "अवाध्यमान इह प्रत्यय रूप होनेसे" "इह इद" इसमें जो ज्ञान हो रहा है वह सम्बन्ध पूत्रक है यह हेतु असिद्ध भी है और अनैकान्तिक दोषसे दूषित भी है।

सबधसाधक हेतुसे सबधमात्रकी सिद्धिमें अविवाद—विशेषवादी यह बतलायें कि इस अनुमानसे जो कि समवायकी सिद्ध करनेके लिए कहा गया है कि "इन तत्त्वोंमें पट है आदिक रूपमें जो इह प्रत्यय (ज्ञान) है वह सम्बन्धका कार्य है क्योंकि अवाध्यमान इह प्रत्यय होनेसे" तो इस अनुमानके द्वारा क्या सम्बन्ध मात्रकी सिद्धि की जा रही है या सम्बन्ध विशेषकी सिद्धि की जा रही है? यदि कहो कि सम्बन्ध मात्रकी सिद्धि की जा रही है तब तो ठीक है तादात्म्य नामक सम्बन्ध इष्ट ही है तत्त्वपटमें, किसी प्रकारके अनेक एक पदार्थोंमें तादात्म्य नामका सम्बन्ध है। शकाकार कहना है कि तत्त्व और पटमें तदात्म्य कैसा है? यदि इनमें तादात्म्य होता तब तो या तत्त्व रह जाता? तादात्म्यके मायने तो है एक रह जाना। दो रहे तो तादात्म्य क्या रहा? तत्त्व और पटमें यदि तदात्म्य सम्बन्ध हो तो इसका परिणाम यह निकलेगा कि या तो तत्त्व रहेगा या पट रहेगा। और, फिर दूसरी बात यह है कि तत्त्व और पट ये दोनों सम्बन्धों एक बन गए तो सम्बन्ध ही नाम किसका है, क्योंकि सम्बन्ध तो द्विष्ट होता है। दो पदार्थोंमें सम्बन्ध रग या जाता है। समाधानमें कहते हैं कि जो दो पदार्थोंमें सम्बन्ध लगता है उसको तो इस प्रकारका अभाव कह सकते हो कि जब सम्बन्धी एकपनेको प्राप्त हुए तो फिर द्विष्ट कहाँ रहा और सम्बन्ध कहाँ रहा? किन्तु तादात्म्यरूप सम्बन्ध तो द्विष्ट नहीं हुआ करता। तादात्म्य सम्बन्धका तो अर्थ है तत्त्वभावतः उस स्वभाव रूप है। यही तादात्म्यका अर्थ है तो एक पदार्थ रहे और उसमें उसके स्वभावकी बात



कही जाय कि यह पदार्थ इस स्वभाव रूप है तो यहाँ दोकी बात कहीं कही गई ? तत्त्वभावता रूप सम्बन्धको सादात्म्य कहते हैं । उसका अभाव तब पटमें नहीं किया जा सकता है, क्योंकि तत्त्वस्वभाव हो पट है । इससे भिन्न कोई पट नहीं है । तब भी पट ये दो पदार्थ अलग अलग हों और फिर इनमें किसी सम्बन्धकी बात कही जाय तो द्विष्ट कहा जायगा, पर यहाँ दो ही हैं ही कहीं ? तब ही सब आतान विताव रूप हुकर पटरूप बन गए । आतान विताव रूप हुए तबसे भिन्न कोई पट उपलब्धमान है । तब यह है, पट यह रखा है, कोई देश आदिकसे भिन्न पट नहीं है तो यह सादात्म्य सम्बन्ध है और इस अनुमानसे यदि सम्बन्धमात्र सिद्ध करते हो तो उसमें कोई अपत्ति नहीं है । पर, वह सम्बन्ध यहाँ सादात्म्य है समवाय नामका कोई पदार्थ अलग हा और उसके कारण इह इद प्रत्यय हुआ करता हो तो बात नहीं है ।

सवधसाधक हेतुसे समवायसंबन्ध विशेष सिद्ध करनेकी अनुपपत्ति — यदि कहो कि हम सब अनुमानसे सम्बन्ध विशेष सिद्ध कर रहे हैं, तबसे पट है और उसके लिए जो अनुमान दिया है कि “इह इद” वह जान सम्बन्धका कार्य है, अवाध्यमान इह प्रत्यय होनेसे” और उससे सुष सिद्ध करना चाहते सम्बन्ध विशेष जो यह बतलावो कि वह सम्बन्ध विशेष क्या सयोग नामका है या समवाय नामका है ? जिस सम्बन्ध विशेषको हम अनुमानसे सिद्ध करना चाहते हो ? यदि उसे सयोग सम्बन्ध कहोगे तो ऐसा तो तुमने माना ही नहीं है तबसे पट है, इसमें जो “इह इद” प्रत्यय हो रहा है वह सयोग पूर्वक नहीं माना है विशेषवादमें । और कहो कि समवाय सम्बन्ध है वह याने यह अनुमान तबसे पट है’ इसमें समवाय सम्बन्धको सिद्ध कर रहा है तो फिर इस अनुमानमें जो दृष्टान्त दिया है कि “कुण्डमें दधि इत्यादि इह इद प्रत्ययकी तरह” तो दृष्टान्तमें तो समवाय नहीं माना गया है तब दृष्टान्त साध्य विकल हो जायगा । शकाकारका पूरा अनुमान दृष्टान्त सहित इस प्रकारका है कि इन तबसे पट है आदिकमें जो इह प्रत्यय है वह सम्बन्धका कार्य है । अवाध्यमान इह प्रत्यय होने से जैसे कुण्डमें दधि है इसमें इह प्रत्ययरूप हो रहा है । तो अनुमान तो दिया यह और दृष्टान्त दिया कुण्ड दधिका । तो अनुमानके द्वारा जो तुम साध्य सिद्ध करना चाहते हो वही साध्य तो दृष्टान्तमें आना चाहिये । अब अनुमानसे तो तुम साध्य सिद्ध करना चाहते हो समवाय सम्बन्ध, और वह दृष्टान्तमें पाया नहीं जाता इस कारण सम्बन्ध विशेष भी सिद्ध करनेका अनुमान सही नहीं उतरता ।

परिषेधन्यायसे समवायसिद्धि करनेका शकाकारका प्रस्ताव — अब शकाकार कहता है कि हम इस अनुमानसे न तो सयोग सिद्ध करना चाहते न अनुमान सिद्ध करना चाहते, किन्तु सम्बन्धमात्र सिद्ध करना चाहते । और, फिर सम्बन्धमात्र सिद्ध हो जानेपर परिषेधन्यायसे समवाय सिद्ध हो जाता है । यह बात सही है । समानानाममें कहते हैं कि यह भी तुम्हारा कथन पात्र है । परिषेधन्यायसे सम्बन्ध सिद्ध

होना असम्भव है क्योंकि प्रथम तो समवाय सम्बन्धमें अनेक दोष दिवाये गए हैं । समवाय पदार्थकी सिद्धि ही नहीं होरही है और फिर परिशेषन्याय तो वहाँ खनेगा जहाँ अन्य-अन्य सम्बन्ध तो अनेक दोषोंमें दूषित हो और समवाय सम्बन्ध निर्दोष हो । वहा ही तो परिशेषन्यायसे सम्बन्ध सिद्ध किया जा सकेगा जैसे कि लो और और सम्बन्ध माननेमें यहा यहा दोष आता है किन्तु समवाय सम्बन्ध माननेमें कोई दोष मती आता पर ऐसा तो नहीं है । समवाय सम्बन्धकी ही सिद्धि नहीं हो रही है तब परिशेष न्यायसे सम्बन्धकी बात बताना कहा युक्त है ? तथ्यकी धान यह है कि पदार्थ ही स्वयं तिस रूपमें है उम रूपसे बनाये जाते हैं और उनमें यदि कोई पदार्थ निरन्तर है तो उसे कहते हैं सयोग सम्बन्ध । सयोग नामका कोई गुण नहीं है, पदार्थ नहीं है कि जिसकी वजहसे सयुक्त कहा जाय, किन्तु वे पदार्थ निरन्तर रहने वाले हैं । उनके बीचमें अन्तर नहीं पडा हुआ है । इस कारण सयोग कहते हैं, और, समवाय एक ही पदार्थमें प्रयोजनवशा भेद करके बात कही जाती है, उम कथनमें समवाय कह लीजिए जिसका कि सही नाम तादात्म्य है तो न तो सयोग नामक पदार्थ ही कुछ है और न समवाय नामक पदार्थ ही कुछ है, फिर अनु । से समवाय पदार्थकी कैसी सिद्धि की जा सकेगी ?

समवायसिद्धिमें परिशेषन्यायकी असम्भवता—अच्छा, अब बतलावो कि जो तुम कह रहे हो कि परिशेष न्यायसे सम्बन्ध सिद्ध होता है तो वह परिशेष क्या चीज कहलाती है ? शकाकार कहता है कि परिशेषका यह अर्थ है कि प्रसक्तोंका प्रतिषेध करनेपर शेष बचे हुएके ज्ञानका जो कारण बने सो परिशेष है । कोई बात-कहे और उसके अनुरूप कुछ-कुछ सहज अनेक वस्तुओंका प्रसंग आये, ये सभी लागू होना चाहिये यो स्थितियाँ आयें तो उनमेंसे प्रसक्तका तो प्रतिषेध कर देते हैं याने लो वास्तविक लागू होने योग्य नहीं है और वह भी लागू होनेके लिए आया है तो उसका निषेध कर देते हैं फिर जो कुछ शेष बचे उसका जो ज्ञान कराये उम ज्ञानका नाम है परिशेष तो समाधानमें पूछते हैं कि जिसको आपने परिशेष कहा है जो प्रसक्तोंका प्रतिषेध करनेपर शेष बचेका ज्ञान कराये उसे परिशेष कहते हैं तो ऐसा परिशेष प्रमाण है अथवा अप्रमाण ? अप्रमाण तो वह नहीं सकते क्योंकि जो तथ्य अप्रमाण है उसके द्वारा किसी भी अभिमतकी सिद्धि कैसे की जा सकती है ? जब साधन ही अप्रमाण है तो उसके द्वारा किसी तत्त्वकी सिद्ध कैसे किया जा सकता है ? क्योंकि अगर अप्रमाण अभिमत सिद्ध करने लगो तो इसमें अतिविडम्बना आ जायगी । फिर तो अटपट जिस चाहे बातसे जिस चाहेकी सिद्धि कर दी जाय । यदि कहो कि वह परिशेष प्रमाणभूत है तो वह प्रत्यक्ष है अथवा अनुमान ? यदि कहो कि प्रत्यक्ष है तो यह बात स्पष्ट प्रयुक्त है, क्योंकि प्रसक्तका प्रतिषेध करनेके द्वारे किसी अभिमतकी सिद्धि करनेमें प्रत्यक्ष समर्थ नहीं है । प्रत्यक्ष तो जो मीचे सामने सन्निधानमें हो विधिरूप पदार्थ उसे सिद्ध करता है । अब यह तो तर्कणाओंकी बात है—प्रसक्तका निषेध करे फिर शेष बचे

हुए का ज्ञान कराये यह काम प्रयत्नका नहीं है। यदि कहो कि केवल व्यतिरेकी अनुमान ही विशेष है तब तब तो प्रकृत अनुमान देनेकी जरूरत ही नहीं रही। क्योंकि प्रकृत अनुमान देनेपर भी अर्थात् जो कहा गया है कि इन तनुवोंमें पट है इसमें जो इह प्रत्यय हो रहा है वह सम्बन्धका कार्य है अवाध्यमान इह प्रत्ययरूप होनेसे तो यह अनुमान दे दिया तिसपर भी यह अनुमान सिद्धि तो कुछ नहीं कर पा रहा। जब परिशेषकी बात आयगी तब कुछ बात बनेगी। परिशेषके बिना इष्ट साध्यकी सिद्धि तो इस अनुमानसे न हो सकती। यदि कहो कि प्रमाणान्तरके बिना परिशेष भी तो साध्यकी सिद्धि नहीं कर सकता अर्थात् अन्तमें समवायकी सिद्धि हुई परिशेषसे। लेकिन यह परिशेष केवल स्वयं साध्यकी सिद्धि नहीं कर सकता। प्रकृत अनुमान जो दिया है उस प्रमाणान्तरके बिना परिशेष साध्यकी सिद्धि करनेमें समर्थ नहीं है। तब तो इसमें अन्योन्याश्रय दोष है अर्थात्। जब प्रकृतमें अनुमान साध्य सिद्ध कर लें तब परिशेष न्याय बने। जब परिशेष अनुमान बने तो प्रकृत अनुमान साध्य सिद्ध करनेमें समर्थ बने। यदि यह कहो कि प्रमाणान्तरके बिना भी परिशेष साध्यकी सिद्धि करनेमें समर्थ है तब तो यह इस परिशेष अनुमानको ही कहियेगा। फिर जो यह अनुमान बनाया गया प्रकृत अनुमान—तनुवोंमें पट है, इत्यादि इह प्रत्ययसे समवायकी सिद्धि की जो अनुमान बनाया गया फिर तो वह न कहना चाहिये। इस प्रकार समवाय किसी तरह सिद्ध नहीं हो सकता। और जब समवाय सिद्ध नहीं है तब फिर इह इव यह ज्ञान समवायका आलम्बन करता है यह कहना अशुक्त है। 'इह' यह ज्ञान समवायका आलम्बन नहीं करता।

इहेद प्रत्ययको समवायहेतुक माननेके प्रसंगमें एक अन्य-प्रश्नोत्तर-शकाकार कहना है कि आपका कहना सत्य है। हम ऐसा कब करते हैं कि "इह इदं" यह ज्ञान मात्र समवायका आलम्बन करता है। वह ज्ञान तो विशिष्ट आचारको विषय करता है। तनुवोंमें पट है इसमें जो यह प्रत्यय हो रहा है वह केवल समवायका आलम्बन नहीं कर रहा किन्तु समवाय विशिष्ट तनु और पटका आलम्बन कर रहा है। तनु और पटमें जो विशिष्टता है उसीकी ही सम्बन्ध करते हैं। और, दन्ती समवाय सम्बन्ध है। और देखिये कि वीभी प्रकार यदि इह प्रत्ययको समवाय हेतुक माना जायगा तो "इह इदं यद् ज्ञान निर्हेतुक वन जायगा और निर्हेतुक वननेसे फिर यह ज्ञान कादाचित्क न रहेगा, शाश्वत हो जायगा, पर "इहेद" ज्ञान शाश्वत कहाँ है। इससे सिद्ध है कि समवायके कारण "इहेद" ज्ञान हो रहा है और वह इस प्रकार समवायका आलम्बन करता है। अब उक्त शकाका समाधान करते हैं। तनुवोंमें पट है इस प्रकारके ज्ञानसे जो सम्बन्ध तादात्म्य माना गया है, इसके लिए जो अनुमान बनाया है कि "इह" यह प्रत्यय सम्बन्धका कार्य है सो ठीक है, वह तादात्म्यका कार्य है, और, तादात्म्यका अर्थ है—तनुस्वभावता माने ज्ञान तनुस्वभावता है पटमें। पट और तनुमें ये दो भिन्न पदार्थ हैं और फिर उनका सम्बन्ध बनाया जाय ऐसी बात

नहीं है, किन्तु तब ही अपनी पूर्व अवस्थाको त्यागकर एक आत्मा इन विज्ञानभूत पर्याय में आया है उस ही का नाम पट है । सम्बन्ध नामका कोई सम्बन्ध नहीं है ।

इहेद प्रत्ययको महेश्वरहेतुक मान डालनेका प्रत्याक्षेप—विशेषवादमें एक सिद्धान्त माना गया है कि जो जो भी कार्य है वे सब महेश्वरकृत हैं याने सम्पन्न कार्य स ईश्वर हेतुक हैं । तो बजाय सम्बन्धके गद्दी कल्पना कर लो कि इह इद ऐसा जो ज्ञान हुआ है वह भी महेश्वरका कार्य है । जब कुछ असंगत ही कल्पना करना है तो एक बार जो अपनी कल्पना करनी उस हीकी बातोंका जोड़ते जाइये । नवीन-नवीन कल्पनायें करनेका श्रम क्यों किया जा रहा है ? और, महेश्वर हेतुक हो जानेसे इह इद ज्ञान कादाचित्क भी रहेगा । उसकी अनित्यतामें विरोध भी न आयगा । यदि कहीं इह इदका जो ज्ञान है वह महेश्वर हेतुक नहीं है तब फिर आरम्भ इसीसे ही कर्मत्वात् इस हेतुका व्यभिचार आ गया । आपका अनुमान था कि जो जो भी पदार्थ हैं वे सब महेश्वर निमित्तक है कार्य होनेसे । श्रव देखिये । कार्य तो "इह इद" भी है लेकिन महेश्वर हेतुक नहीं मान रहे तो माघन पाया गया और माध्य स्वीकार नहीं करते तो अनैवाचित्क दोष ही आया । शकाकार कहता है कि महेश्वर कोई सम्बन्धरूप नहीं है । महेश्वर तो महेश्वर है, सम्बन्धपना न होनेके कारण महेश्वर कैसे सम्बन्ध बुद्धिका कारण बन जायगा ? इस कुण्डमें दधि है अथवा इन तनुवोमें पट है, इस प्रकारकी जो सम्बन्ध बुद्धि बन रही है उसका कारण तो सम्बन्ध ही कोई हो सकता है । महेश्वर सम्बन्धका कारण नहीं । सणधानमें कहते हैं कि क्या हो गया ? प्रभुकी शक्ति तो अचिन्त्य पानी ही गई है । जो ईश्वर तीन लोकका कार्य करनेमें समर्थ है वह पटमें रूपातिक है, तनुवोमें पट है, कुण्डमें दधि है, इस प्रकारकी बुद्धियोंको न पैदा कर सकेगा क्या ? लोगोंके चित्तमें जो इह इद ज्ञान बन रहा है उस ज्ञानको ईश्वर ही करदे । प्रभु तो जो चाहता है उस सम्पन्नको कर देना है । अगर न करे तो उसकी प्रभुता समाप्त हो जायगी । फिर क्या वह प्रभु रहा कि जो चाहे सो न कर सके । ऐसी ही ससारी जीव है । शकाकार कहता है कि इस कुण्डमें दधि है आदिक ज्ञानमें जैसे सम्बन्ध पूर्वकताकी उपलब्धि है अर्थात् यह साफ दिख रहा है कि मटकेमें दधि रखा है और यह संयोग सम्बन्धमें रखा हुआ है तो जैसे कुण्डदधिके इह इद प्रत्ययमें सम्बन्ध पूर्वकता पायी जाती है इसी प्रकार तनुवोमें पट है वहाके भी इह प्रत्ययमें सम्बन्ध पूर्वकता बन जायगी । कहते हैं कि यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि इन तनुवोमें पट है ऐसे ज्ञानमें भी हम ईश्वर हेतुकता कह देंगे, क्योंकि कार्य तो है ही और फिर यह भी विरोध नहीं खाता कि महेश्वर हेतुक होनेपर वह कहीं अनित्य न रहेगा । और फिर देखो जो ह्यन्तमें दे रहे हो संयोगकी बात कि इस कुण्डमें दधि है । जैसे इस ज्ञानका कारण संयोग सम्बन्ध है तो संयोग सम्बन्ध भी सामान्यिक चीज नहीं है । संयोग नामका कोई भिन्न पदार्थ हो और यह पदार्थमें लगता फिर इससे पदार्थ संयुक्त कहलाये, यह बात सिद्ध नहीं होती ।

सयोग पदार्थ न माननेपर शकाकार द्वारा आपत्ति प्रदर्शन—शकाकार कहता है कि यदि सयोग नामका कोई भिन्न पदार्थ स्वतन्त्र न माना जाय तब ना वही गल्लेहियाँ हो जायेंगी देवो—खेतमें बीज डालते हैं तो बीज तो वही है। सयोग नामकी कोई चीज तुमने मानी नहीं तो वही बीज अपने घरमें रखे हैं तो उनमें भी क्यों नहीं अकुर फूट निकलते ? जंमे—खेतमें बीज पहुँचनेपर उनमें अकुर फूटते हैं, पीधे बनते हैं तो कारण क्या है ? वहाँ सयोग बन गया खेतका और बीजका। पीधा होनेके लिए, अकुर होनेके लिए जो जो म, चीजें चाहिए उन सबका सयोग हो गया। लेकिन सयोगको तुम मानते नहीं तो फिर सभा जगहक बीजोमें अकुर उत्पन्न हो जाने व हियँ क्योंकि सयोग न माननेपर जैसा साधारणता खेतमें पड़े हुए बीजोंकी है ऐसी ही साधारणता घरमें रखे हुए बीजोंकी है। इस कारण सयोग नामका पदार्थ तो मानना ही होगा। सयोग मान लेनेपर यह व्यवस्था बन जाती है कि जहाँ सयोग है वहाँ सयोग है वहाँ सयोगजन्य कार्य होता है जहाँ सयोग नहीं वहाँ सयोगजन्य कार्य नहीं होता। समाधानमें कहते हैं कि ऐसा कहना भी असंगत है कि वे बीज निर्विशिष्ट हो गए, सबकी ही तरह हैं खेतमें पड़े हुए भी, घरमें रखे हुए भी। उन बीजोंकी क्या विशेषता है ? बीज तो ज्योके रंगो हैं। तो वे सब बीज निर्विशिष्ट होनेके कारण सदा ही अकुरोंको पैदा करदें, यह जो आपत्ति दी वह अशुद्ध है, क्योंकि बीजोंमें निर्विशेषता सिद्ध है। खेतमें पड़े हुए बीज और घरमें रखे हुए बीज दोनों एक समानकी स्थितिके नहीं हैं। समस्त पदार्थ परिणामनशील हुमा करते हैं। तो खेतोंमें पड़े हुए बीज विशिष्ट परिणाम करके युक्त हैं, उनमें विशिष्ट परिणामता क्या है कि वे खेत, खाद, जनादिक के अन्तरसे नहीं पड़े हुए हैं और उनमें उस प्रकारकी योग्यता आई है, उन बीजोंमें अकुर आदिक उत्पन्न करनेकी बात सही है और घरमें रखे हुए बीजोंमें वह विशिष्ट परिणाम नहीं आया है इस कारण वे अकुर आदिकको उत्पन्न नहीं करते हैं।

शकाकार द्वारा सर्वदा कार्यानिारम्भ हेतुसे निमित्त सन्निधान—शकाकार कहता है कि केवल कहने भरसे क्या है देखिये। हमारे पक्षका अनुमान भा प्रबल है। वे बीज अकुर आदिक कार्योंको उत्पन्न करनेमें अन्य कारणोंकी अपेक्षा रखते हैं क्योंकि सर्वदा काय न होनेसे। उन बीजोंमें सदा तो अकुर आदिक उत्पन्न होनेका कार्य नहीं होता। जहाँ जहाँ स्वदा काम नहीं होते देखा गया है वहाँ यह मानना पड़ेगा कि वहाँ वह अपना काम करनेमें अन्य कारणोंकी अपेक्षा रखता है। जैसे मृत्पिण्ड घटके बनानेमें दह, चक्र कुम्हार आदिककी अपेक्षा रखता है। अगर वे सब साधन यो हो पड़े रहे तो घट तो नहीं बन जाता। कुम्हार जब अपने हस्तादिक क्रियाओंका व्यापार करता है तो उस निमित्त सन्निधानमें वह मृत्पिण्ड घटादिकके करनेमें समर्थ हो जाता है। तो जैसे मृत्पिण्ड आदिक घटके करनेमें कुम्हार आदिक की अपेक्षा र ते हैं इसी प्रकार ये बीज भी अकुर आदिकके, कार्योंकी उत्पत्तिमें अन्य कारणोंकी अपेक्षा रखते हैं क्योंकि बीजोंमें सदा अकुर आदिक कार्य नहीं पाये जाते

और वे बीज जिन अन्य कारणोंकी अपेक्षा रखते हैं वे अन्य कारण हैं सयोग । इन प्रकार सयोग नामक गुण पदार्थकी सिद्धि बराबर है ।

कार्यान्तरम्भ हेतुसे कारणमात्र सापेक्षता माननेपर सिद्धसाध्यता—  
उक्त आरेकाका उत्तर कहते हैं शकाकारने जो यह कहा कि सर्वदा कार्य न होनेसे वे बीज अकुर आदिक कार्योंकी उत्पत्तिमें कारणान्तरकी अपेक्षा रखते हैं सो इस सम्बन्ध में यह स्पष्ट बताओ कि वे बीज कारणमात्रकी अपेक्षा रखते हैं यह बात आप सिद्ध कर रहे हैं या किसी सयोग नामक पदार्थान्तरकी, कारण विशेषकी अपेक्षा रखते हैं यह आप सिद्ध करना चाहते हैं ? यदि कारणमात्रकी अपेक्षा रखते हैं यह आप सिद्ध करना चाह रहे हैं तो इसमें कोई आपत्तिकी बात नहीं । सभी लोग यह मानते हैं कि विशिष्ट परिणामकी अपेक्षा रखने वाले उन बीजोमे अपने अकुरके करनेकी बात आ जाती है तब तो बीजोका जैसा जहा सन्निधान होना योग्य है और उन बीजोमे शीत उष्ण आदिकका जब परिणाम होता है उस समयमें उसमे अकुर आदिक उत्पन्न होते हैं । तो बीजोने विशिष्ट परिणामकी अपेक्षा रखी सो कारण मात्रकी अपेक्षा रखते हैं इस सिद्ध में कोई आपत्ति नहीं ।

कार्यान्तरम्भ हेतुसे, अभिमतसयोगनामक पदार्थान्तरसापेक्षता साध्य माननेपर आपत्तिया—यदि यह कहो कि हम तो कारण विशेषकी अपेक्षा बनला रहे हैं और वह कारण विशेष है तुम्हारा माना हुआ सयोग नामका पदार्थ । सो हमारे अभिमत सयोग नामक पदार्थान्तरकी अपेक्षा रखते हैं, बीज आदिक ये सिद्ध कर रहे हैं । तो उत्तरमें कहते हैं कि जब यह कहा कि देवदत्त अकुण्डली है, जब कोई पुरुष कुण्डल पहिने हुए हैं तो उसको कुण्डली कहते हैं और जब कुण्डल रहित है तब वह अकुण्डली है । तो देवदत्त अकुण्डली है इस प्रकारका जो वाक्य बोला जाता है इस में नये देखो —आपके हेतुका अविनाश्व नहीं पाया जा रहा है इसलिये अनैकान्तिकाका दाप आता है । क्योंकि अब यहां देखो सम्बन्धके बिना भी एक यह जान बन गया और फिर जो दृष्टान्त दिया गया है वह भी साव्यविकल दृष्टान्त है । मृत्पिण्ड आदिक कुम्भारकी अपेक्षा रखकर घटकार्य करनेमे समर्थ होते हैं तो भी यह कुम्भकार सयोग स्वरूप तो नहीं है । आप इस अनुमानको करके सयोग पदार्थकी सिद्धि करना चाहते । लेकिन दृष्टान्त जो दिया है उसमे कुम्भकारकी अपेक्षा हुई । इतना ही सिद्ध होना है सयोगकी बात नहीं सिद्ध हुई । और, साथ ही यह भी दोष है कि यदि वे बीज सयोगमात्रकी अपेक्षा रखकर ही अकुरकी उत्पन्न कर देते हैं तो जब वे बीज जिस ही प्रहरमें डाले गए उस ही प्रहरमें उनसे अकुर आदिक क्यों नहीं उत्पन्न हो जात ? क्योंकि बीज सयोगकी अपेक्षा रखकर अकुरकी उत्पन्न करने वाले कहे गए हैं । तो बीजोको खेतमे डालते ही उनमे तुरन्त अकुर आ जाने चाहिये, क्योंकि सारे कारण तो जुटा दिए गए । खाद, मिट्टी, पानी आदिक सभी साधनों का सयोग कर दिया गया है । अब सयोग नामका पदार्थ उन बीजोसे तुरन्त ही

अकुरोको क्यों नहीं उत्पन्न कर देता ? और, सयोग होते ही पहिले ही दिन जब अकुर नहीं उत्पन्न हो पा रहे तो पीछे भी अकुर मत उत्पन्न हो, क्योंकि सयोगकी बात जब भी थी अथ भी है । सयोग होनेपर काय नहीं हो सक रहा, तब पीछे भी कार्य न होवे ।

बीजमे अकुरोत्पादिनी योग्यता आनेपर अकुरोत्पत्ति माननेपर सिद्धान्तकी सुन्थता -- यदि यह कहोगे कि सयोग होनेके बाद जब बीजमे उस प्रकार की योग्यता आती है तब उनमेसे अकुरोकी उत्पत्ति होती है । तब तो यह बात हुई ना कि बीजमे तब उस प्रकारका विशेष परिणाम आता है तब अकुरोकी उत्पत्ति होती है । तो विशिष्ट परिणामकी अपेक्षा रखकर बीज अकुरको उत्पन्न कर दें इसमे कोई अयुक्त वान नहीं है, लेकिन दुनिगामे एक सयोग नामका पदार्थ है और वह दार्थ बीज आदिकमे अकुर आदिक कार्योंको उत्पन्न कर दियो करे यह बात अयुक्त होती है । तो जैसे सयोग नामक पदार्थान्तर भी कुछ नहीं है इसी प्रकार समवाय नामक पदार्थान्तर भी कुछ नहीं है । तब यह सिद्ध हुआ कि सब पदार्थ हैं तो गुण पर्यायमे हैं । उनको इन विशेषताओंको निरखते हैं तो गुण और पर्याय रूपसे बोध होता है । समवाय नाम का कोई पदार्थ नहीं है ।

द्रव्योके विशेषणभावके कारण सयोगकी अध्यक्षसे प्रतीति होनेकी आरेका और उसका समाधान -- शकाकार कहता है कि सयोगवान द्रव्योमे विशेषणभावके कारण अध्यक्ष प्रमाणसे ही यह सयोग जान लिया जाता है, वह इस प्रकार है कि जैसे किसी मनुष्यसे किसी मनुष्यने कहा कि सयुक्त द्रव्यको लावो तो ऐसा कहनेपर जिन ही द्रव्योमे सयोग पाया गया है उन ही को लाता है द्रव्य मात्र को नहीं लाता । जैसे किसीन कहा कि ताला सहित सद्क लावो, तो न केवल ताला लायगा न सद्क लायगा किन्तु ताला और सद्कका जिसमे सयोग पाया जा रहा है उस सयुक्त द्रव्यको लायगा । तो इससे सिद्ध है कि सयोगका भी प्रत्यक्ष हो रहा है । अन्यथा जिनको कहा कि ताला सयुक्त सद्क लावो तो वह केवल ताला या केवल सद्क ही क्यों लाता ? ताला और सद्क जैसे प्रत्यक्ष सिद्ध है इसी प्रकार उसकी दृष्टिमे उनका सयोग भी प्रत्यक्ष सिद्ध है तब सयोग नामका पदार्थ कैसे न रहा ? समाधानमे कहते हैं कि जो यह कहा शकाकारने कि दो द्रव्योके विशेषणभावके कारण अध्यक्षसे ही सयोग जान लिया जाता है यह बात अयुक्त है, क्योंकि द्रव्योसे भिन्न सयोग कुछ भी ज्ञानीके प्रत्यक्षमें नहीं आ रहा ? जिससे कि सयोगके देखनेसे वह विशिष्ट द्रव्य को लाये । दृष्टान्तमे ताला सयुक्त सद्कको लाया तो वहाँ ज्ञानीकी दृष्टिमे सयोग नहीं आया, तब क्या आया ? वे दोनो द्रव्य ही आये । और, किस प्रकारके वे दोनो द्रव्य आये कि पहिले तो था अन्तर सहित अवस्थामें, ताला कहीं था, सद्क कहीं रखी थी, तो अन्तर सहित अवस्थाका परित्याग करके अन्तर रहित अवस्थारूपसे उत्पन्न, निष्पन्न

उन दोनों द्रव्योंको सयुक्त शब्दसे कहा जाता है। सयोग नामक कोई उत्पादव्यय ध्रुव्य युक्त स्वतंत्र पदार्थ कही रहता है और उसका सम्बन्ध होनेपर फिर पदार्थ सयुक्त कहलाता हो ऐसी बात नहीं। वही पदार्थ ही स्वयं अन्तर सहित अवस्थाके त्याग से जो अन्तर रहित अवस्थामें आया है वैसे ऐसी अवस्था युक्त द्रव्यको सयुक्त द्रव्य कहते हैं, क्योंकि सयोग शब्द अवस्था विशेषमें उच्चरित किया जाता है। किसीने कहा सयोग, तो सुनने वालेके चित्तमें पदार्थोंकी अवस्था विशेष ज्ञानमें आ जाती है। तो इस कारण जहाँपर उम प्रकारकी वस्तु जो कि सयोग शब्दके विषयभेदसे प्राप्त हुई है उसे देखता है तो उसको ही लाता है अन्यको नहीं। जैसे—जिसने कहा कि ताला सहित सड़क लावो तो जसा वह ताला वाला सड़क दिखता है ताला और सड़कका अन्तर नहीं रहा, ऐसा उन दोनों पदार्थोंको देखता है तो उन दोनोंको ला देता है, अन्यको नहीं लाता। इसमें सयोग नामक अलग पदार्थकी बात कहाँ रही?

शकाकार द्वारा सयोगके कारण ही सयुक्त बुद्धिकी निष्पत्तिका कथन—शकाकार कहता है कि जैसे यह बुद्धि सदाश्र होनी है देवदत्त कुण्डली है, कुण्डल पहिले था तो उसके सम्बन्धमें जो यह बुद्धि उत्पन्न हुई, देवदत्त कुण्डली है तो यह बतलावो कि ऐसी बुद्धि किस कारणसे हुई है? केवल पुरुषके कारणसे यह बुद्धि नहीं हुई क्योंकि पुरुष तो सदा विद्यमान रहता है, अर्थात् कुण्डल और पुरुषके सयोगसे पहिले भी रह रहा था, इसका सयोग विघट जाय उसके बाद भी रह लेगा तो केवल पुरुषके कारण यह बुद्धि हुई होती तो इस बुद्धिकी भी सर्वदा रहना चाहिये था। सो सर्वदा यह सम्बन्ध बुद्धि है नहीं सो केवल पुरुषके कारण कुण्डली देवदत्त, इस प्रकारकी बुद्धि नहीं हुई है। केवल कुण्डली मात्रके कारण भी 'कुण्डली देवदत्त' इस प्रकारकी बुद्धि नहीं होती, क्योंकि कुण्डल उस सयोगसे पहिले अलग पड़ा रहता है और सयोग भटने के बाद भी कुण्डल अलग पड़ा रहेगा तो ये दोनों केवल चिरकाल रहते हैं यदि उन पदार्थोंके कारण देवदत्त कुण्डली है इस प्रकारकी बुद्धि बनती तो यह बुद्धि सदा रहना चाहिये, किन्तु ऐसा है नहीं। इसमें सिद्ध है कि कुण्डलके कारण देवदत्त कुण्डल है इस प्रकारकी बुद्धि उत्पन्न नहीं होनी। तब फिर समझ लीजिए। अपने आपके उस निरन्तरावस्था सम्मिल उन दोनोंके कारण यह बुद्धि उत्पन्न हुई है कि देवदत्त कुण्डली है।

सयोगकी विधिनिषेधके व्यवहार द्वारा सयोगको उपलब्ध सत्त्व सिद्ध करनेका शकाकारका वक्तव्य—और, भी समझिये ! जो ही वस्तु किसीके द्वारा कहीं पर उपलब्ध सत्त्व हुई है उसकी ही अन्य जगह विधि प्रतिषेधरूपमें लोकव्यवहारकी प्रवृत्ति देखी जाती है। किसी भी चीजका निषेध तब किया जा सकता है और विधान भी तब किया जा सकता है जब किसीका किसी जगह उपलब्धसत्त्व नजर आया हो। अर्थात् वह है इस प्रकारसे किसीको कभी देखा हो उसके ही बारेमें तो विधि और निषेधके व्यवहारकी प्रवृत्ति बनेगी। यदि मान लें कि सयोग कभी भी उपलब्ध नहीं



होता तो फिर उसकी विधि निषेधका व्यवहार कैसे बनेगा ? देवदत्त कुण्डली है, अथवा यह देवदत्त पहिले अकुण्डली था और अब कुण्डली हुआ अथवा देवदत्त कुण्डली था और अब अकुण्डली बन गया है तो देखिये—सयोगके विधानकी बात सयोगके निषेधकी बात जो व्यवहारमें कही जा रही है उसमें भी यह सिद्ध होता है कि सयाग नामक पदार्थ प्रवक्ष्य है, और, कभी किसीने देखा ही है, तभी तो उसके बारेमें विधि और निषेधका व्यवहार किया जा रहा है । जब कहा कि देवदत्त कुण्डली है तो इस कहनेमें किसका निषेध दिया गया ? देवदत्तका निषेध नहीं किया गया, कुण्डलका भी निषेध नहीं किया गया, क्योंकि कुण्डल तो सत् है, उसका निषेध कहाँ कर सकते हैं ? चाहे देवदत्तसे भिडा हुआ रहे चाहे भलग कुछ भी हो । कुण्डलकी दशा वह तो सत् है । उसका तो प्रतिषेध किया नहीं जा सकता, इसी प्रकार देवदत्त भी प्रतिषेध नहीं हो सकता । चाहे वह कुण्डल पहिले हो अथवा न पहिले हो वह तो सदा ही है, तो इन दोनोंका निषेध नहीं किया गया है । देवदत्त कुण्डली है यह कह कह फिर किसका निषेध किया जायगा ? तो देखो ! जिसका निषेध किया जायगा वह भी तो कोई सत् है । तो सयोग सत् सिद्ध हो गया । और, जब कहा जायगा कि देवदत्त कुण्डली है तो यहाँ विधिका वचन बोला गया है, कोई बात बतायी गई है, तो इस विधि वाक्यमें भी न तो देवदत्तकी विधि बतायी गई है क्योंकि वह तो निष्ठ ही है । उनके बतानेका क्या प्रसंग है ? जब परिशेषन्यायसे यह सिद्ध हुआ कि सयोगकी ही विधि कही गई है तब यह सिद्ध हुआ ना कि जो बात किसीके द्वारा कभी सत्त्वरूपसे देखी गई है उस ही चीजका किसी जगह किसी समय विधान करनेका व्यवहार किया जाता है । तो सयोगका जो विधान और निषेध करनेका व्यवहार देखा जा रहा है उससे सिद्ध है कि सयोग नामक पदार्थ वास्तविक उपलब्ध सत्त्व है ।

सयोगसद्भाव सन्देहक प्रथम अनुमानका निराकरण—उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि कुण्डली देवदत्त है आदिक कहकर इस बुद्धिका कारणभूत, सयोग बताया गया वह भी कथन कथनमात्र है, क्योंकि जिस प्रकार देवदत्त और कुण्डलीमें विशिष्ट अवस्थाओंकी प्राप्तिरूप सयोग सदा नहीं होता है उसी प्रकार 'देवदत्त कुण्डली' इस प्रकारकी बुद्धि भी सदा नहीं होती, क्योंकि वह बुद्धि भी अवस्था विशेष कारणक है वह भी कैसे उस अवस्था विशेषके अभावमें हो सकती है ? और भी । सुनिये कुण्डली देवदत्त है इस प्रकारकी जो बुद्धि उत्पन्न हुई है वह सान्तर अवस्थाका त्याग करके अन्तररहित अवस्थामें आये हुए देवदत्त और कुण्डल इन दोनोंको देख करके कहा गया है । कहीं सयोग नामका अलग पदार्थ हो और उसके कारण देवदत्त कुण्डली है इस प्रकारकी बुद्धि की जाय सो बात नहीं है । वे दोनों ही पदार्थ जब अन्तररहित रूपसे देखे गए तो यह व्यवहार चक्षता है कि देवदत्त कुण्डली है ।

सयोगपदार्थ सद्भावसन्देहक द्वितीय अनुमानका निराकरण—अब सदा-

कारने दूसरी बात जो यह कही है कि जब सयोगका, विधि और प्रतिषेधरूप- व्यवहार पाया जाता है तो हमसे सिद्ध है कि सयोग कहीं न कहीं किसीको उपलब्ध सत्त्व होता ही है। भी वहाँ भी यह समझिये कि जो विधि प्रतिषेध किया गया है देवदत्त कुण्डली है, यह कहकर जो विधि की गई है देवदत्त अकुण्डली है यह कहकर जो निषेध किया गया है तो वह विधि प्रतिषेध भी केवल देवदत्तमे या कुण्डलका नहीं किया गया है, वहाँ भी अवस्था विशेषका ही विधान और निषेध किया गया है। इस कारण यह दोष नहीं दे सकते कि देखो ! न तो केवल देवदत्तका विधान है न केवल कुण्डलका विधान है तो परिशेषन्यायके सयोगका विधान रहा। इसी तरह देवदत्त अकुण्डली है, ऐसा कहकर यह नहीं कह सकते कि यहाँ न देवदत्तका निषेध है, न कुण्डलका निषेध है, किन्तु सयोगका निषेध है। सयोग नामक कोई पदार्थ नहीं, अवस्था विशेष परिणत देवदत्त व कुण्डलका ही विधान है और अवस्थाविशेषपरिणत अथवा उस विशिष्ट-वशा से अपरिणत देवदत्त कुण्डलका ही निषेध है। जब अन्तर सहित अवस्थामें देवदत्त और कुण्डल था तब तो अन्तररहित अवस्थाके रूपसे उनका निषेध किया गया है और ऐसा विधान भी है जब देवदत्त और कुण्डल अन्तररहित अवस्थामें आये तो अन्तर सहित अवस्था विशेष परिणत वस्तुका ही विधान और निषेध किया जाता है। अब इसी कारण यह सिद्ध हुआ कि अनेक वस्तुओंके सन्निकर्ष होनेपर जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह विशेषवाद परिकल्पित सयोगविषयक नहीं है क्योंकि सयोग नामका कोई पदार्थ नहीं। वहाँ उस-उस अवस्थासे युक्त वस्तुओंका ही विधान और निषेध किया गया है, जैसे कि विरल-अलग-अलगरूपसे अवस्थित अनेक तत्त्व विषयक ज्ञान हुआ करते हैं इसी प्रकार सयुक्त प्रत्यय भी विरल अवस्थाको छोड़कर अन्तर रहित अवस्थामें आये हुए अनेक तत्त्वोंके विषयमें होता है। इससे यह सिद्ध है कि न तो इन्द्रियजन्य ज्ञानके प्रसंगमें, सन्निकर्षकी बातचीतके सदर्भमें सयोग नामक पदार्थ है और न यह देवदत्त कुण्डली है अकुण्डली है आदिक व्यवहारके सन्दर्भमें भी सयोग नामक कोई पदार्थ है। विशिष्ट अवस्थासे युक्त पदार्थोंका ही व्यवहार चलता है।

विशेषविरुद्धा अनुमान द्वारा समवाय पदार्थकी असिद्धि—और, भी देखिये ! शकाकारने जो यह अनुमान बनाया था कि “इह इदं” यह ज्ञान सम्बन्धका कार्य है, याने समवायपूर्वक नहीं है क्योंकि आवधित “इह ज्ञान” होनेसे। यह अनुमान तो विशेष विरुद्ध अनुमानसे आवधित है। यह भी तो कहा जा सकता है कि विवादास्पद “इह इदं” यह ज्ञान समवाय पूर्वक नहीं है क्योंकि आवधित यह ज्ञान रूप होने से। जैसे कि कुण्डमे दधि इह प्रकारका ज्ञान। कुण्डमें दधि इस ज्ञानमें भी तो इह इद की मुद्रा लगी है, और देखो ! वह ज्ञान समवायपूर्वक नहीं है, तो इसी प्रकार तत्त्वों में पट है आदिकमें भी जो इह इद ज्ञान है वह भी समवायपूर्वक नहीं है। तो, इस प्रकार यह विशेष विरुद्ध अनुमान होता है जिससे समवायकी सिद्धि नहीं होती है। विशेष विरुद्ध अनुमानका अर्थ यह है कि तुम सिद्ध करना चाहते थे इहेद प्रत्ययकी

विशेषण समवायपूर्वक और इस ही हेतुसे सिद्ध होता है, समवायपूर्वक। यद्यपि अनुमानमें स्पष्ट शब्द यह न था कि समवायपूर्वक, था यह कि सम्बन्धका कार्य है, पर प्रयोजन तो यह था कि समवायपूर्वक होता है सो अनुमान देखो। विशेषण समवायपूर्वकपनेके विरुद्ध यहाँ इसमें समवायपूर्वक सिद्ध किया गया रहा है और हेतु वही का वही है।

विशेष विरुद्धानुमान द्वारा सकलानुमानोच्छेदनकी शका—शकाकार कहता है कि उक्त प्रकारसे विशेषविरुद्ध अनुमान बनाता तो समस्त अनुमानोंका नष्ट करने वाला हो जायगा। सो जो सही अनुमान भी है वे भी सिद्ध न हो सकेंगे। जैसे अनुमान किया कि पर्वत अग्नि वाला है धूम वाला होनेसे अनुमान सच है लेकिन हम उसका उच्छेद कर देंगे। एक अनुमान इस तरह भी हमें बोल सकेंगे कि पर्वत रहने वाली, अग्निसे अग्निमान नहीं है धूमवान होनेसे रसोईघरकी तरह। जैसे रसोईघरमें हेतु धूमवान तो पाया गया पर पर्वतमें रहने वाली अग्निसे अग्निमान होना नहीं पाया गया तो यो विशेष विरुद्धानुमानकी पद्धति समस्त अनुमानोंका उच्छेदक हो जायगी। तब अनुमानवादियोंको तो ऐसी बात कमसे कम न कहना चाहिये।

विशेषविरुद्धानुमानको सफलानुमानोच्छेदक कहनेकी शकाका समाधान—अब उक्त शकाके समाधानमें क ते है कि जो यह कहा कि विशेष विरुद्ध अनुमान समस्त अनुमानोंका उच्छेदक हो जायगा इसलिए विशेष विरुद्ध अनुमानकी बात ही न करना चाहिए। तो जहाँ यह बतलायी कि विशेषविरुद्ध अनुमान क्यों न कहना चाहिये? क्या अनुमानाभासका उच्छेदक है इस कारण न कहना चाहिये या सब अनुमानका उच्छेदक है इस कारण न कहा चाहिये? यदि कहो कि अनुमानाभास का उच्छेदक होनेके कारण विशेषविरुद्धानुमान न कहा जाना चाहिए तो यह बात कैसे अयुक्त कह रहे हो? भक्ता किसी अनुमानका उच्छेद प्रत्यक्ष आदिकके द्वारा भी हो रहा हो, जिस अनुमानमें हेतु कालात्ययापदिष्ट प्रत्यक्षवाचित आदिक दोषोंसे दूषित हो रहा हो उस अनुमानको भी उच्छेदक कोई प्रमाण न कहे तो यह कैसे युक्त हो पाता है? इस तरहकी अनीलिसे तो अतिप्रसंग आ जायगा। जैसे कालात्ययापदिष्ट हेतुवाभास उच्छेदके योग्य है अनुमानाभासका खण्डन कर देनेके योग्य है और अब आप उस पर कुछ खबान ही नहीं चलना चाहते। तो उसकी तरह प्रत्यक्ष आदिकका भी उच्छेद होनेका प्रसंग आ जायगा। किसीने कुछ अनुमान कहा और वह बिल्कुल झूठ है, प्रत्यक्षवाचित है और उसपर कुछ बोलनेकी इजाजत न रहे, चुप रहे तो इसका अर्थ यह बन बैठेगा कि जो प्रत्यक्षसिद्ध बात है वह झूठ है और इन अनुमानाभासोंकी बात सत्य है। यों अतिप्रसंग आ जायगा। तो अनुमानाभासका उच्छेद होनेसे विशेष विरुद्ध अनुमान नहीं कहना चाहते, यह बात अयुक्त है। यदि कहो कि सही अनुमानको उच्छेदक होनेसे विरुद्ध अनुमान नहीं कहना चाहिए तो सुनो? जो सम्यक अनुमान है

उसका खण्डन तो विशेष विरुद्धानुमान हजारों भी लगावें, तो भी नहीं हो सकता ।  
उसका कोई खण्डन ही क्या करेगा ?

असिद्धादि अनेक दोषोंसे दूषित अनुमानपर ही विशेष विरुद्धानुमानकी संगतता — और, फिर बात एक यह है कि विशेष विरुद्धानुमानकी बात ही शास्त्रोक्त अन्य अनेक दोष अनेके कारण कही गई है । विशेष विरुद्धानुमान इनने शब्द सुनकर भी निर्णय कर देना कि इसे न कहना चाहिए, सो यह बात युक्त नहीं है, जरा कुछ समझो ! “विशेष विरोधक अनुमानपना” इन शब्दोंमें तो आभासके प्रकरणमें कोई बात बताई ही नहीं गई । जो अक्षिप्त हो, विरुद्ध हो, अनैकान्तिक हो अनेकों दोषोंसे दूषित हो सभी तो वहाँ विशेष विरुद्धानुमान बनता है । तो अक्षिप्त अनैकान्तिक विरुद्ध आदिक अनेक दोष बताये ही गए हैं और उसीका स्पष्टीकरण करनेके लिये विशेष विरुद्धानुमानकी बात कही है । सो जो भी अनुमान दुष्ट हो — आभास, साध्याभास, हेत्वाभास आदिक दोषोंसे दूषित हो उस अनुमानका उच्छेद करनेके लिये तो बात कहना ही चाहिये । पर वह ही अनुमान साध्यकी सिद्धिका बात करता है जो कि दुष्ट हो, दूषित हो उसको न कहना चाहिये, याने विशेषविरुद्धानुमान तो कहना योग्य है, पर जो अनुमान दूषित है उसको न कहना चाहिए । जैसे कोई पुरुष कह बैठे कि यह प्रदेश इस जगहकी अग्निसे अग्निमान नहीं है धूमवाला होनेसे रसोईघरकी तरह । जैसे रसोई घर धूमवाला है तो वह यहाँकी अग्निसे अग्निवाला तो नहीं । यह अनुमान दूषित है क्योंकि जरा प्रत्यक्षसे आगे चलकर देख लो तो वहाँकी रहने वाली अग्निसे अग्निमान प्रदेश पाया जाता है । तो जो प्रत्यक्षसे दूषित है, विरुद्ध है, ऐसा दूषित अनुमान न बोला जाना चाहिए, पर दूषित अनुमानके खिलाफ अनुमान कोई बोले तो वह तो युक्त ही है और वह झूठे अनुमानका उच्छेदक है । जैसे कोई यहाँके किसी कमरेमें यह अनुमान लगाये कि यह स्थान वहाँकी अग्निसे अग्निमान नहीं है, धूमवाला होनेसे । तो इसका निर्णय हम तुरन्त ही जाकर कमरा देखकर कर सकते हैं ना, कि देखो ! पाई गई यहाँकी अग्निसे अग्निमान यह जगह, पर ऐसी बात समवायमें तो नहीं लग सकती समवायको सिद्ध करनेका कोई अनुमान बनाया जा रहा हो और उसे कोई न माने तो जाकरके कोई दिखा देवे — देखो ! यह तो है समवाय । समवाय जब प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंसे सिद्ध ही नहीं हो रहा तो समवायके निषेध करने वाले अनुमानको प्रत्यक्ष वाधित बताना यह कैसे सम्भव है ? जो जिसका विषय नहीं है वह उसका बाधक भी नहीं हो सकता अन्यथा सूर्योदयके सौंग, आकाशके फूल ये सब भी बाधक बन बैठेंगे ? इससे जो विशेष विरुद्धानुमानकी बात कही वह युक्त है, कोई नहीं बात नहीं है, जो अनेक दोषोंसे दूषित करके खण्डित कर दिया गया है उसे ही निष्कर्ष रूपमें कहा गया है कि विवादास्पद ‘इह इव’ ऐसा यह ज्ञान समवायपूर्वक नहीं है क्योंकि अवाध्यमान इह प्रत्यय रूप होनेसे ।

शब्दाकार द्वारा समवायके एकत्वकी सिद्धि—सब शब्दाकार कहना है कि समवाय या एक है, यह संगीतकी तरह पाद माना है। तो उपरि किता जगह दिया भी दें कि दोनों यह है समवाय, पर संगीतकी तरह समवायमें नानात्व ही है ही नहीं समवाय एक ही पद में है। सर्वगत है, इसमें समवायकी तरह नानात्व नहीं था मकना, क्योंकि 'एह' इस प्रकारके प्रत्ययकी अविवेचना होनेसे, विशेष निष्कर्ष प्रभाव होनेसे तथा सत्-प्रत्ययकी अविवेचना होनेसे भी विशेष निगका प्रभाव होता है। यहाँ दो हेतु दिए गए हैं—एह ऐसा प्रत्यय सर्वत्र होता है, जहाँ-वहाँ समवाय हुआ करता है। तो यह कोई दूसरी बात तो नहीं आई, वह मुदा एक ही रही। तो जब यह प्रत्ययकी अविवेचना रही तो विशेष निग तो कुछ न रहा, और मत्-प्रत्ययकी भी अविवेचना है समवाय स्वयं सत् रूप है, समवायकी सत्ताका सम्बन्ध करके मत् नहीं बनाया गया है। द्रव्य, गुण, कर्म ये तीन ही पदार्थ ऐसे हैं जिनमें सत्ताका समवाय करके उन्हें सत् किया गया है। तो दोनों समवायमें मत् प्रत्ययके साथ अविवेचना है तो उसमें प्रत्यय विशेष निग नहीं हो सकता और विशेष निग हुए बिना नानापनका प्रतिभास नहीं होता। जहाँ भी नानापनका बोध होता है वहाँ विशेष चिन्ह जाना जा रहा है। पर समवायके सम्बन्धमें कोई विशेष निग नहीं मिलना इस कारण समवाय एक ही है। जैसे कि सत्तामें सत् प्रत्ययकी अविवेचना है और इसी कारण विशेष निगका प्रभाव भी है। सब सत्ता नाना तो न कहनायी। इस अनुमानमें हेतु तो मूलमें एक ही दिया जा रहा है कि समवाय नाना नहीं किन्तु एक है। क्योंकि इसमें विशेष निगका प्रभाव है। जब मुद्दारा भेदक चिन्ह ही नहीं बजरे भाति समवायके सम्बन्धमें तो वह नाना कैसे हो सकता है। तो विशेष निगका प्रभाव दो कारणोंमें प्रसिद्ध है। एक तो समवायमें 'एह' इस तरहका ज्ञान सबमें चल रहा है ? कोई डग ही दूसरा नहीं है। आत्मा में ज्ञान है, पृथ्वी में गंध है जहाँ वह भी समवाय है वहाँ वहाँ मुदा एक हो है। दूसरी किसकी बात हो नहीं है। तो विशेष निग कहिये हाँ ? और, समवाय स्वयं ही सत् है तो सत् प्रत्ययकी भी समानता है। तो जैसे सत्ता में सत् प्रत्यय की अविवेचना है तो वह नाना नहीं है। इसी प्रकार समवायमें भी सत् प्रत्ययकी अविवेचना है इस कारण कोई विशेष चिन्ह नहीं प्रत्यक्ष समवाय नाना नहीं है।

सम्बन्धत्व हेतुसे समवायके नानात्वकी सिद्धिके अनवकाशका शब्दाकार द्वारा कथन—यहाँ कोई यदि यह कहे कि समवायकी विशेषांग सम्बन्धत्व है और उससे यह सिद्ध हो जायगा कि समवाय नाना है। सम्बन्ध रूप होनेसे संयोग सम्बन्ध रूप है तो नाना है या, इसी प्रकार समवाय भी सम्बन्धरूप है इस कारण नाना ही जायगा। यह बात यो न कह सकते कि सम्बन्धत्वकी बात तो अन्यथा भी सिद्ध हो जाती है अर्थात् सम्बन्ध होनेके कारण नाना हो यह नियम नहीं है। बल्कि संयोगमें भी जानानापन विदित होता है वह सम्बन्धत्वके कारण नहीं विदित होता है, संयोगमें नानापनकी सिद्धि सम्बन्धत्वके कारण नहीं की जाती है किन्तु

प्रत्यक्षसे ही जब जिस आश्रयमें समवाय पूर्वक रहने वाले सयोगके क्रमसे उपलब्धि पायी जा रही है तो इस क्रमोपलब्धिसे सयोगका नामोपन सिद्ध किया जाता है। तो सम्बन्ध हेतु देकर समवायको नाना सिद्ध करना युक्त नहीं है।

समवायमें अनुगत प्रत्ययकी उपलब्धि होनेसे समवायके एकत्वकी शकाकार द्वारा समर्थन—एक बात यह भी है कि समवायको अनेक माननेपर फिर समवायमें अनुगत प्रत्ययकी उत्पत्ति नहीं हो सकती अर्थात् यहाँ भी समवाय, यहाँ भी समवाय, आत्मामें जानका है समवाय, वह भी समवाय है। जलमें रूपका भी है, समवाय, वह भी समवाय है। वायुमें स्पर्श है वहाँ भी समवाय है। तो समवायमें जो अनुगत प्रत्यय चल रहा है, सबमें समवाय है, ऐसा जो एक अनुगत ज्ञान चल रहा है। यदि समवायको अनेक मान लिया जाय तो यह अनुगत ज्ञान नहीं बन सकता। कोई यह कहे कि देखो! सयोगके अनुगत प्रत्ययकी उत्पत्ति तो होगी, यह भी सयोग, नाना सयोगमें सयोगकी अनुगत ज्ञान बन जाता है यों ही समवायमें बन जायगा। तो यह बात यों नहीं कह सकते कि सयोगमें तो सयोगत्वके बलपर सयोग नाना होनेपर भी अनुगत ज्ञान बन जाता है याने सयोग तो है नाना, पर सब सयोगमें सयोगत्व धर्म है। तो उस सयोगत्वके समवायसे सब सयोगोंमें अनुगत सयोग, सयोग ऐसे ज्ञानकी उत्पत्ति हो जाती है। जैसे मनुष्य नाना है, पर उन सबमें यह मनुष्य है। यह मनुष्य है। यह मनुष्य है ऐसे मनुष्यत्वके अनुगत ज्ञानकी उत्पत्ति हो जाती है। पर, समवायमें तो यह बात नहीं बनती। इस कारण समवायको अनेक माननेपर यह दोष आता है कि फिर उसमें अनुगत ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं हो सकती।

शकाकार द्वारा समवायमें स्वतः एकत्वकी सिद्धि—शकाकार कह रहा है कि यदि कोई ऐसा सदेह करे कि समवायके नाना होनेपर भी समवायमें भी समवायत्वके बलसे अनुगत प्रत्ययकी उत्पत्ति हो जायगी उस सदेहको हूर करनेके लिये शकाकार कह रहा है कि यह बात समवायमें सम्भव नहीं है। इसका कारण यह है कि समवायत्वका समवायमें समवायकी अभाव है। यदि समवायमें भी समवायत्वका समवाय मान लिया जाय तो अतद्वस्था दोष होगा—फिर उस समवायत्वके समवायके लिये अन्य समवाय मानना होगा। वहाँ भी समवायत्वके समवायमें अन्य समवाय मानना होगा उसके लिए फिर अन्य समवाय मानना होगा। इस तरह कही अवस्था न रह सकेगी। यहाँ कोई यह सोचे कि फिर तो सयोगके लिये भी अतद्वस्था सयोग पूर्वकता मान लेनेपर अतद्वस्था हो जाना चाहिए। उनकी अतद्वस्था क्यों नहीं होती? बतल दो है कि सयोग तो है गुण अतएव सयोगकी वृत्ति द्रव्यमें रहती है और फिर वह सयोग द्रव्यमें रहता है तो समवाय सबन्धसे रहता है और उस सयोगमें सयोगत्व समवेत है उसके लिये सयोगान्तरकी अपेक्षा नहीं रहती।

समवायको एक माननेपर दिये जा सकने वाले द्रव्यत्ववत् गुणत्वकी

अभिव्यञ्जकताके दोषका शकाकार द्वारा निराकरण—यहाँ कोई यह कहे कि जिस समवायसे द्रव्यमें द्रव्यत्व समवेत है, उस ही समवायसे गुणमें गुणत्व भी समवेत है । क्योंकि समवाय तो सारे विद्वद्वमें एक माना गया है । और फिर उससे आत्मामें समवेत द्रव्य द्रव्यत्वका जैसे अभिव्यञ्जक हो जाता है उसी प्रकार द्रव्य गुणत्वका अभिव्यञ्जक क्यों नहीं होता क्योंकि एक समवायमें समवेतपना दोनोंमें बराबर है । अर्थात् द्रव्यमें द्रव्यत्व जिस समवायसे समवेत है उसीसे गुणमें गुणत्व समवेत है क्योंकि समवाय सारे विद्वद्वमें एक ही है । तब फिर जैसे आत्मामें समवेत द्रव्यत्वका द्रव्य अभिव्यञ्जक होता है उसी प्रकार गुणत्वका भी अभिव्यञ्जक क्यों नहीं हो जाता, क्योंकि समवाय तो सारा एक है और उस ही एक समवायसे ये सब समवेत हो रहे हैं । द्रव्यत्वका गुणत्वका सबका समवाय करने वाला पदार्थ तो एक ही है । शकाकार उत्तर दे रहा है कि यह बात यो नहीं कही जा सकती है कि आधार शक्ति नियामक है । द्रव्यस्वरूप जो आधार शक्ति है वह द्रव्यत्वका नियामक है याने द्रव्यत्वके समवाय होनेसे द्रव्य द्रव्यत्वका अभिव्यञ्जक होगा । द्रव्योंमें द्रव्यत्वके आधारकी शक्ति है और गुणमें गुणत्वादिकके आधारकी शक्ति है । अतएव कि आधार शक्ति जुदी-जुदी है अतएव वह अपने-अपने-आधेयकी नियामक हो जाती है । कोई यह भी नहीं कह सकता कि जब समवायमें अनुगत प्रत्यय हो रहा है, सबमें समवाय इस प्रकारका एक सामान्य बोध हो रहा है तो सामान्यसे समवायका अन्वेष हो जाय यह बात नहीं कही जा सकती । कारण यह है कि सामान्यका और समवाय का लक्षण भिन्न भिन्न है । सामान्यका तो लक्षण है अवाचित अनुगत ज्ञानका जो कारण है वह है सामान्य । और, समवायका लक्षण है—अयुत सिद्ध आधारों आधारभूत पदार्थोंमें इह इद ज्ञानका कारणभूत जो भी सम्बन्ध है वह समवाय है । यों सामान्य और समवायका लक्षण भिन्न होनेसे ये दोनों एक नहीं हो सकते । सामान्य नामक पदार्थ भिन्न है और समवाय नामक पदार्थ भिन्न है । यो समवायकी एकता सिद्ध होती है और समवायकी परमार्थ पदार्थता सिद्ध होती है ।

अनुमान प्रमाणसे समवायके अनेकत्वकी सिद्धि—अब समाधानमें कहते हैं कि शकाकारका यह कहना कि समवाय एक है सयोगकी तरह नाना नहीं है, यह कथन गलत है, क्योंकि समवायके एकत्वमें अनुमानसे आधा आती है । प्रथम तो समवाय नामका कोई पदार्थ नहीं है पर जैसा लक्षण कहा है उसके आधारसे कल्पना भी कर ली जाय समवायकी, तो जो परिकल्पित समवाय है वह अनेक है, एक नहीं है । समवायकी कनेकताकी सिद्धि करने वाला यह अनुमान है कि समवाय अनेक हैं, क्योंकि भिन्न-भिन्न देश, काल, आहाररूप पदार्थोंमें सम्बन्ध बुद्धिका कारण होनेसे । जो विभिन्न देश काल आदिकमें सम्बन्ध बुद्धिका कारणभूत होता है वे सब अनेक ही होते हैं, जैसे कि सयोग, देखो । सयोग, भिन्न देश, काल, आहाररूप पदार्थोंमें सम्बन्ध बुद्धिका कारणभूत है, अतएव समवाय भी अनेक हैं । समवायकी अनेकता अनेक दृष्टा-

तोसे प्रसिद्ध है। देखो ! दण्ड और पुरुषका संयोग हो रहा ना, और कहीं चटाई और भीटका संयोग हो रहा है। तो देखो ! दण्ड पुरुषका संयोग दण्ड पुरुषमें है और चटाई भीटका संयोग चटाई भीटमें है तो संयोगमें भेद हुआ कि नहीं ? यह संयोग घना है, यह संयोग शिथिल है, इस तरहके ज्ञानभेदसे संयोगका भेद माननेपर यह समवाय शाश्वत है, यह समवाय कादाचित्क है यों समवायमें भी भेद सिद्ध हो जाता है। जैसे परमाणु और परमाणुके रूपमें समवाय शाश्वत है और तत्तु पटमें समवाय कादाचित्क है। तो इस तरहके ज्ञानभेदसे समवायका भी भेद मान लीजिए। यदि कोई कहे कि समवाय भी पदार्थ नित्य है, कोई कादाचित्क है इस कारणसे समवायमें भी नित्यत्व और कादाचित्कत्व ज्ञानकी उत्पत्ति होती है। तो कहते हैं कि इसी ढंगसे संयोगियों में भी घनापन और शिथिलपन होनेके कारण संयोगमें भी घना और शिथिल संयोग ज्ञानकी उत्पत्ति मान लीजिए। तब संयोगको स्वयं नाना मत मानो। क्योंकि समवायकी तरह संयोगमें भी संयोगी पदार्थके भेदसे भेद माना जा सकता है। तो, यो अगर समवायमें कुछ जोड़ करोगे, समवायमें अपना भंतव्य सिद्ध करनेकी कोशिश करोगे तो संयोगके बारेमें बनी वेनाई बात बिगड़ जायगी। एक सूत जोड़ेगे तो दूसरा सूत टूट जायगा।

अन्य अनुमान प्रमाणसे भी समवायके नानात्वकी सिद्धि—और भी देखिये ! इस तरह भी समवायके अनेक करनेकी सिद्धि है कि समवाय नाना है, क्योंकि अयुतविद्ध अवयवी द्रव्यके आश्रित होनेसे सख्याकी तरह। जैसे—पहला अवयवी द्रव्यके आश्रित है तो भी नाना है इसी प्रकार समवाय भी अवयवी द्रव्यके आश्रित है, इस कारण वह भी नाना है, यह बात असिद्ध नहीं है क्योंकि समवायसे यदि आश्रित नहीं मानते तो आपके ही सिद्धान्तमें विरोध आता है। कहा है विशेषवादके सिद्धान्तमें कि नित्य द्रव्यको छोड़कर बाकी सभी छोटे द्रव्यमें आश्रितपना है। अर्थात् द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय ये सभी आश्रय किया करते हैं। इनमें आश्रयपना है। तो मानना होगा कि समवाय अवयवी द्रव्यके आश्रित हुआ करता है। यदि कहो कि परमार्थसे समवायमें आश्रितपना नहीं है जिससे कि समवाय अनेक बन जाय, समवायमें जो आश्रितपना है वह उपचारसे है, और उपचारका कारण यह है कि समवायी पदार्थ के होनेपर समवायका ज्ञान होता है। समवाय सम्बन्ध जिन दो तत्त्वोंमें जुड़ा करता है उन दो तत्त्वोंके होनेपर ही, उन दो तत्त्वोंकी समझ आनेपर ही समवायका ज्ञान होता है। वस्तुतः समवायको परके आश्रित माननेपर यह भाव उत्पन्न आयगी कि अपने आश्रय का विनाश होनेपर समवायका भी विनाश होनेका संसर्ग आ जायगा गुण आदिकका तरह। समाधानमें कहते हैं कि यह बात भी अयुक्त है क्योंकि विशेषका परित्याग होने से आश्रितत्वं सामान्यको ही हेतु कहा गया है। अर्थात् गुण गुणीके आश्रित है, अवयव अवयवीके आश्रित है इस प्रकारके विशेष आश्रयका तो परित्याग कर दीजिए याने ज्ञान मत से चियेकेवल एक आश्रय सामान्यकी ही बात चित्तमें रखिये तो ऐसे आश्रित-



त्व सामान्यको यहाँ हेतु कहाँ है और इसी कारण आश्रयका विनाश होनेपर भी अर्थात् समवायी पदार्थोंके विनष्ट होनेपर भी आश्रितत्व सामान्यका विनाश नहीं होगा, क्योंकि आश्रितत्व सामान्य तो सदा है समवायमें और, फिर यदि विशेषके आश्रयसे ही आश्रितत्वको सामान्यता देते हो तो दिशा आदिकमें भी आश्रितपनेकी आपत्ति आती है। देखो ! मूर्त पदार्थ जो उपलब्धि अक्षरण प्राप्त हैं पर्वत नदी बगीरह, उन मूर्त द्रव्योंमें यह इससे पूर्वमें है इत्यादि प्रत्ययरूप दिशाओंके लिङ्गका और यह इससे अपर है इत्यादि प्रत्ययरूप काललिङ्गका भी सद्भाव उन मूल द्रव्योंके आश्रयसे कि यह पर है यह अपर है यह पूर्वमें है यह पश्चिममें है आदिक ज्ञान होता है तो देखो ! विशेषके आश्रयका सम्बन्ध होनेसे ही आश्रितपता यदि माना जाता है, तो दिशा और कालमें भी आश्रय विशेषके कारण आश्रितपनेकी आपत्ति आ जायगी और इस तरह यदि दिशा, काल आदिकको भी आश्रित मान लिया जाता है तो आपका ही यह सिद्धांत कि नित्य द्रव्य को छोड़कर सर्व पदार्थोंमें आश्रितपना है सो इसका विरोध हो जायगा, क्योंकि आपके तो दिशा, काल जैसे नित्य पदार्थोंमें भी आश्रितपनेकी बात आने लगी है ! और भी देखिये ! विशेष आश्रयसे ही आश्रितत्व माननेपर सामान्य भी, अनाश्रित बन बैठेगा, क्योंकि सामान्य भी तो गौ, अश्व आदिक विशेषोंमें रह रहा है और उन गौ, अश्व आदिकका विनाश हो जाय तो सामान्य भी नष्ट हो गया, उसमें भी अनाश्रितता आ गयी। लेकिन आश्रयका विनाश होनेपर भी सामान्यका विनाश तो नहीं माना है समवायकी तरह। इस प्रकार समवायकी अनेकताकी सिद्धि ही ही जाती है, क्योंकि वह अवयवी द्रव्यके आश्रित है।

अन्य अनुमान प्रमाणसे भी समवायके अनेकत्वकी सिद्धि—अथवा मान भी लिया जाय समवाय आश्रित है तो ऐसे समवायका अनेक होना अनिवार्य है और समवायकी अनेकताको सिद्ध करने वाला एक अन्य अनुमान प्रमाण भी है कि समवाय अनेक है अनाश्रित होनेसे परमाणुकी तरह। अनुमानमें कहे गए हेतुका आकाश आदिकके साथ व्यभिचार नहीं बताया जा सकता, क्योंकि आकाश आदिक भी कश्चित् नाना है। जैसे आकाश यद्यपि एक द्रव्यकी अपेक्षा एक है लेकिन वह व्यापक है, अनन्त प्रदेशी है तो प्रदेशभेदकी अपेक्षा उसमें कश्चित् नानापन भी साधा जा सकता तब तो समवाय नाना सिद्ध हो गए। तब यह कहना अयुक्त बात है कि वह इस प्रकार के ज्ञानकी अविशेषता होनेसे और विशेष-लिङ्गका अभाव होनेसे समवाय एक है। विशेष लिंगका अभाव होनेसे समवाय एक है ? विशेष लिंगके अभावका साधक कोई प्रमाण नहीं है और अभी अभी बहुतसे चिन्ह बताये जायेंगे और बताये गए हैं उनसे यह सिद्ध होता कि समवायके विशेष लिंग हैं। जिस धर्मको जिस कल्पनाको समवायवादी समवाय कहता है उसमें समझनेके अनेक चिन्ह हैं। तो विशेष लिंग हो जानेके कारण भी समवायमें नानापना सिद्ध है। अब यह भी सोचिये कि समवायको एक बतानेके लिए शकाकारने जो हेतु दिया था कि “इह” इस प्रकारके ज्ञानकी अविशेषता

है समवाय, सभी द्रव्योंमें मैं मानों ही है, इह इस प्रकारका ज्ञान होता ही है इस हेतु से समवाय एक है ऐसा कहनेमें जो इह इस ज्ञानकी अविशेषता बताई गई वह भी असिद्ध है। देखो ! इस आत्मामें ज्ञान है, इस पटमें रूपादिक है इस प्रकार इह प्रत्यय में भी विशेषतायें देखी जा रही हैं और प्रत्ययकी विशेषताके मायने है क्या, कि विशेषणके माय उनका सम्बन्ध जुड़ जाना। आत्मामें ज्ञान है तो देखो ! वहां इह सकेत दूसरा है। पटमें रूपादिक हैं तो देखो, इसमें इहका सकेत दूसरा है तो विशेषणोंका जो सम्बन्ध है वही ज्ञानकी विशिष्टताको बतला रहा है। तो इह इस प्रकारके ज्ञानमें भी बहुत बहुत विशेष है, इस कारणसे सब हेतु समवायको एक सिद्ध न कर सकेंगे, ऐसा भी नहीं कहा जा सकता कि चू कि समवायोंमें अनुगत ज्ञानकी प्रतीति हो रही है सो समवायकी एकता सिद्ध हो जाती है। शकाकारने ऐसा कहा था कि, चू कि समवायोंमें अनुगत प्रत्यय हो रहा है, यह भी समवाय है, यह भी समवाय है और ऐसे प्रसंगके कारण समवायमें एकपना सिद्ध हो जाता है। यह यों नहीं कहा जा सकता कि अनुगत प्रत्ययकी प्रतीति होनेसे एक सिद्ध हो यह नियम नहीं है। देखो ! गोत्व, घटत्व, अश्वत्व आदिक सामान्योंमें यह भी सामान्य है यह भी सामान्य है यो तथा, छहो पदार्थोंमें यह भी पदार्थ है, यह भी पदार्थ है यो अनुगत प्रत्ययकी उत्पत्ति प्रतीति हो रही किन्तु अनुगत एकत्वे कुछ भी नहीं है याने अनुगत एकत्वका अभाव है। देखो—सामान्य अनेक है ना—गोत्व सामान्य और सबमें सामान्य सामान्यकी प्रतीति चल रही है और उनमें एकता है नहीं तो अनुगत प्रत्ययकी प्रतीति होनेके कारण एकताकी सिद्धि हो जाय सो बात नहीं।

समवायके एकत्वको बताने वाले अनुमानके दृष्टान्तमें साध्यविकलता एवं साधनविकलता—अब और भी अन्य दोष समवादके एकत्वसाधक अनुमानमें देखिये ! शकाकारने इस अनुमानमें जो दृष्टान्त दिया है कि सत्ताकी तरह। जैसे सत् में अनुगत प्रत्यय होनेके कारण सत्ता जैसे एक है, इसी प्रकार समवायमें यह भी समवाय, यह भी समवाय यों अविशेष प्रत्यय होनेके कारण समवाय भी एक है, समवाय की एकताके समर्थनमें, अनुगत प्रत्ययके हेतुके समर्थनमें जो सत्ताका दृष्टान्त दिया, वह भी साध्यविकल है व साधनविकल है। इसमें साध्य तो बताया गया था एक होना और साधन बताया गया था प्रत्ययकी अविशेषता। तो सत्ताके सम्बन्धमें दोनों ही बातें सिद्ध नहीं हो रही। 'सत् प्रत्ययकी अविशेषता है' सत्तामें यह भी सिद्ध नहीं हो रहा क्योंकि सत्तामें सर्वथा एकत्व मान लेनेपर पट है, इस प्रकारके ज्ञानकी उत्पत्तिमें सर्वप्रकारसे अविशिष्ट सत्ताकी ही प्रतीति रहना चाहिए और फिर कहीं भी सत्ताका संदेह न रहना चाहिये। इससे मान्य होता है कि सत्ता सर्वथा एकरूप नहीं है। जिसने पदार्थ हैं उनमें रूपसे ही सत्ताका ज्ञान हो रहा है। यदि सत्ताकी सर्वथा एक रूपसे ही प्रतीति की जाना मान लिया जाय तब फिर जो विशेष्य अर्थ हैं, जिनको कि सत् कहा जा रहा है उन विशेष अर्थोंकी प्रतीति न होगी क्योंकि सत् सामान्यकी प्रतीति

हो रही । विशेष्यको फिर छोड़ दिया गया । तब फिर किसी भी जगह सत्ताके सम्बन्ध में कोई भी विशेषण बन बैठे । घट पट धरैरह ये विशेषण सब ध्येयों हा जायेंगे, क्योंकि सत्ताका सबका एक रूपसे प्रतीति होना मान लिया ना, फिर विशेषण सहित सत्त्व का याने आधान्तर सत्त्वका तो कोई जिकर ही नहीं रहा । सर्वका यदि सत्ता एक हो तो घट पट आदिक सबका लोप हो जायगा, अथवा किस हो पदार्थमें किस ही पदार्थ को कह दिया जायगा । सत्ता तो एक ही है ना ? तो इस प्रकार सत्ताका जो दृष्टान्त दिया है उसमें एकपना नहीं पाया जा रहा याने साध्य भी नहीं है । यों दृष्टान्त याने सत्त्व साध्यविकल हुआ । अब उसकी साधन विकलता देखिये ! सत् श्रव्यकी अवशिष्टता यह हेतु ही तो दिया गया था समवायका एकत्व सिद्ध करनेके लिये । सो यह हेतु दृष्टान्तमें याने सत्त्वमें नहीं पाया जा रहा । जितने पदार्थ हैं, जितने सत् हैं, उन सब विशेषणोंमें सत्की प्रतीति हो रही है । पदार्थोंको छोड़कर सत्त्व एक अलग क्या है जिसका कि सम्बन्ध हो और, फिर सत् कहलाये ? तो समवायके एक सिद्ध करनेके लिए जो सत्ताका दृष्टान्त दिया है वह दृष्टान्त साध्य विकल तथा साधन विकल होने से अयुक्त है । न सत्ता एक है, न समवाय एक है, और सत्ता समवाय वस्तुतः कुछ पदार्थ ही नहीं है । जो पदार्थ हैं उनको ही साधारण धर्म और असाधारण धर्मकी दृष्टिसे हम उसमें व्यवहार किया करते हैं सो इन्हींको तिर्यक और ऊर्ध्वताके रूपमें निरखनेपर गुण धर्म सामान्य विशेष प्रतीत होते हैं । अब एक ही घटपट पदार्थको बुद्धि भेदसे उनके धर्मोंमें भेद डालकर उनको स्वतन्त्र सत् मान लेना और ऐसी गत्ती करनेके बाद फिर जब उनका परस्परमें जुड़ाव करनेकी समस्या आती है तो उस समस्या को सुलझानेके लिए एक कल्पित समवाय पदार्थ माननेका इतना जो श्रम किया जा रहा है वह सब व्यर्थका श्रम है । बड़े विवेकसे सब पदार्थोंको जो कि उत्पाद व्यय ध्रुव्य युक्त हो अपने आपमें परिपूर्ण स्वतन्त्र निरखते जावो ।

निर्मोहताके निष्पादक ज्ञानमें ज्ञानत्वका यथार्थ व्यपदेश—देखिये ! समस्त ज्ञानोंका प्रयोजन यही है ना कि मोह हटे । जिस मोह अवधारमें रहनेसे यह जीव दुःखी हो रहा है यह मोह अन्धकार दूर हो इसके लिये सम्यग्ज्ञान है । धर्म पालन है तत्त्वचरण है । तो मोह भेदनेका मूल प्रयोग तो सम्यग्ज्ञान है, सो इसके भी समर्थ लीजिये कि हम इस प्रत्येक उत्पादव्यय ध्रुव्यमय पदार्थोंको निराला स्वतन्त्र परिपूर्ण निरखते हैं तो इस निरखनमें मोहका अवकाश नहीं रहता । समस्त पदार्थोंमें जो व्यवहारमें आये हैं, परिचयमें आ रहे हैं वे पदार्थ दो हैं जीव और पुद्गल । तो जीव और पुद्गलमें भेद डालनेकी बात करनी है । जीव और पुद्गल ये भिन्न भिन्न स्वतन्त्र पदार्थ हैं । यह निरखनेके लिये आत्मसत्त्व और इन पुद्गलका सत्त्व यही तो समझना है । समझालिया, तो बाह्यमें पुद्गल अणु हैं, ये रूप, रस, गंध, स्पर्शार्थिक हैं । इसमें परिणामपनेका उभका अर्थना काम है । मैं माने ही चेतनस सत् ह, अग्नेमें अपने आग्ने परिणामता रहता हूँ इतनी ही बात तो निरखना है । सो जो

वास्तविक सत् है उसको निरखिये और मोहका विनाश, कीजिये अब पदार्थोंमें, उन की छटनीमें उधेदतुन करना कि जो झूठ है उसमें भी धर्मोंको भिन्न मानकर-स्वतन्त्र पदार्थ मानकर उनका भेद न करना और उनका सम्बन्ध बनाना । इस अर्थके अन्तर्गत् कोई लाभ नहीं है । सीधा माना चाहिये कि हमारे व्यवहारिक-प्रसंगमें जीव और पुद्गल दो जातिके पदार्थ हैं और वे जीव अनन्त हैं । पुद्गल भी अनन्त हैं । उन सब में कुछ भी एक अन्य समस्त जीव पुद्गलोंसे निराला है, यो भिन्न निरखनेपर, मोहका आश्रय नहीं रहता । और, इस प्रकार मुक्तिके प्रयोजनकी सिद्धि होती है । सो परि-  
कल्पित समवायके माननेसे प्रयोजन नहीं, किन्तु वस्तुकी ही स्वयं साधारण, असाधारण धर्मव्यक्त मानो, उसीको कहें भ्रम है कि सामान्य विशेषात्मक पदार्थको निरखो ।

समवायकी सिद्धिके लिये अकारका पुनः अन्य एक अनुमान—  
अकार कहता है कि एक इस अनुमानसे समवायकी सिद्धि हो जाती है, वह अनुमान यह कि समवायी द्रव्य है इस प्रकारका जो ज्ञान है वह विशेषणपूर्वक होता है क्योंकि विशेष प्रतीयना इन्नेसे दंडी आदिकके ज्ञानकी तरह । जैसे किसी पुरुषने ज्ञान किया कि यह दंडी पुरुष है तो इस ज्ञानमें दंडी विशेषण साथ लगा हुआ है अर्थात् दण्डके सम्बन्धसे यह पुरुष दंडी कहलाता है । इसी प्रकार जब यह ज्ञान होता है कि यह समवायी द्रव्य है तो उससे ही यह सिद्ध है कि इसमें समवाय रहता है तभी तो यह समवायी कहलाता है और इस तरहके परिचयसे समवाय पदार्थकी सिद्धि हो जाती है । इस अनुमानमें यद्यपि साध्य इतना ही कहा गया है कि विशेषणपूर्वक है समवायी द्रव्य है इस प्रकारका ज्ञान विशेषणपूर्वक है । तो विशेषणपूर्वक ऐसा कहनेमें किन्हीं अन्य विशेषणोंका सम्बन्ध सम्भव नहीं है । जैसे कि तादात्म्य स्रयोग वाच्य वाचक आदिक सम्बन्ध है, उनका विशेषणपना नहीं लेना है तो फिर क्या लेना है ? समवाय का ही अनुराग लेना है अर्थात् विशेषणपूर्वक है इसका अर्थ यह लेना है कि समवाय पूर्वक है । तो यहाँ समवाय ही विशेषण है सब समवायी द्रव्य है इस प्रकारका ज्ञान विशेषण पूर्वक है, इसका अर्थ हुआ कि समवायपूर्वक है । यदि समवाय विशेषण नहीं होता, तो उन पदार्थोंको समवायी द्रव्य है ऐसा कैसे कहा जा सकता है ? यहाँ कोई यदि यह कहे कि जिसने सकेत नहीं जाना, समवायको नहीं जाना उसके तो समवाय इस प्रकारके प्रतिभासका अभाव हो जायगा अर्थात् समवायके अपरिचयमें किसी पदार्थ को समवायी ऐसा भी तो नहीं कह सकते, फिर समवायमें विशेषणपना कैसे आयगा ? इसके प्रत्यक्षमें यह कह सकते हैं कि दंड आदिकमें भी तो यह बात समान है । जिसने दंडको नहीं जाना वह दंड ही क्या समझेगा ? कोई दंड इस शब्दको न जानता हो, और उसके सामने दंड कहा जाय तो वह तो दंडका अर्थ न समझ पायगा अथवा दंड को और कुछ कहता हो कोई तो दंड कहनेसे वह दंडको तो न समझ पायगा । तो दंड को सकेत जब किसीको ज्ञात नहीं है तो उसको 'दंडी' ऐसा प्रतिभास हो न सकेगा । तो दंड भी विशेषण न रह सकेगा और फिर 'दंडी' इस प्रकारका ज्ञान भी न हो

सकेगा। वहाँ यदि यह कहोगे कि दड आदिक का शब्द योजनाके भावमें ही कि यह यत्र पुरुष दडा वाला है तो श्लोक देखेंगे ना उस पुरुषका कि इसके हाथमें यह है, तो इसको कहा जा रहा है दड वाला। लो, इस वस्तुसे यह दडा वाला कहलाता है। ला इस वस्तुका नाम दडा है। इस तरह लोगोंको दड विशेषणकी प्रतीति हो जायगी। तो प्रत्याक्षेपमें यह भी कह सकते कि ये तत्तु पट आदिकसे सम्बन्धित है, इस तरह कहनेमें सम्बन्धमात्रको तो समझ ही जायेंगे कि सम्बन्धकी बात कह रहे हैं। अब आगे चलिये जिसने दण्ड संकेतको जिन लिया है वह 'दण्डी' ऐसा बहनेमें दण्ड विशेषको भी जान जाता है। इसी प्रकार जब समवायको भी विशेषणपदसे शब्द योजनामें डालेंगे तो समवायका भी परिचय हो जायगा। तो इस अनुमानसे समवायकी सिद्धि होती है और उस अनुमानमें कोई दोष भी नहीं आता। क्या है वह? समवायी द्रव्य है, इस प्रकारका ज्ञान विशेषणपूर्वक है विशेष्य प्रत्ययरूप होनेसे दण्डी आदिक प्रत्ययकी तरह, इसका निष्कर्ष यह निकलता कि घू कि समवायी द्रव्य है, विशेष्य उनका हो रहा है। तो अपने आप भा गया कि समवाय विशेषण अवश्य होता है। इसके कारण यह द्रव्य समवायी कहलाता है।

शकाकारोक्त समवायसाधक अनुमानके हेतुकी असिद्धता—अब उक्त शकाके समाधानमें कहें हैं कि शकाकारने जो यह कहा है कि समवायी द्रव्य है आदिक ज्ञान विशेषणपूर्वक होता है विशेष्य प्रत्ययरूप होनेसे। सो यह सब गहरे अज्ञानका ही विलास है जिससे ऐसा असंगत कहा जा रहा है। अरे इस अनुमानमें जो हेतु दिया गया है कि विशेष्य प्रत्ययरूप होनेसे वह तो विशेषणसिद्ध है। हेतु दिया गया है यह कि वह समवायी द्रव्य विशेष्यरूप है ऐसा ज्ञान हो रहा है तो समवायी ऐसा ज्ञान कब हो सके जब पहिले यह विदित हो कि समवाय होता है और उसका इसमें अनुराग लगा है, विशेषण है सम्बन्ध लगा है। तो समवायके अनुरागकी जब प्रतीति ही नहीं है, जब समवायका स्वरूप ही सिद्ध नहीं है फिर यो कहना कि समवायी द्रव्य विशेष्य प्रत्ययरूप है, यह तो अपने घरमें बैठकर अपनी ही प्रशंसा करने जैसी बात है। उसीका ही तो प्रसंग चल रहा कि समवाय नामक पदार्थ नहीं है। और शकाकार यहाँ यों सिद्ध करना चाहता है कि समवायी द्रव्य है यह ज्ञान समवाय पूर्वक होता है यह कितनी असंगत बात है। जब समवायरूप सम्बन्धकी सिद्धि नहीं है तो समवायी विशेष्य है यह ज्ञान आ कैसे जायगा? और। मान लीजें कि समवाय सम्बन्धकी प्रतीति हो रही है तो फिर अनुमान करना अनर्थक हो गया। ऐसा कौन तो पुरुष है जो समवायसे अनुरक्त द्रव्यका यदि अनुराग है तो अनुमान अनर्थक है और समवायका यदि अनुराग प्रतीत नहीं हो नहा है तो हेतु विशेषणसिद्ध है।

असत् समवायसे समवायीको विशेष्य मान पर खरविषणमे विशेषण-विशेष्यपदोंका प्रसंग—यदि यह कहो कि समवाय सम्बन्ध न होनेपर भी उस सम-

बायमें इस समवायी द्रव्यमें हम विशेषणना ला देते हैं याने हम समवायीको विशेष कहने लगेंगे । न भी हो समवाय सम्बन्ध । तो उत्तरमे बात यह है कि फिर तो गधेके सींगके साथ भी विशेषणपना लग जाना चाहिये, क्योंकि अब तो समवाय सम्बन्धके अनुराग बिना भी समवायी द्रव्यका विशेषणना ला दिया है । तो असत् पदार्थ भी विशेष्य बन जाय विशेषण बन जाय । शंकाकार कहता है कि सम्बन्धसे अनुरक्त द्रव्यादिक- तो प्रतिभात सब लोगोको हो रहे हैं, जैसे— पट है, तो ततुवोमें ही-अनुरक्त है वह पट, अलग कहा है, ऐसा लोगोको प्रतिभात तो हो रहा है । समाधानमें कहते हैं—हाँ, हो रहा है प्रतिभात, सत्य है । मगर इसमें समवाय क्या भा पड़ा— जिस सम्बन्धसे अनुरक्त ये द्रव्यादिक प्रतिभात होते हैं वह सम्बन्ध कोई समवाय नहीं है, क्योंकि तादात्म्य सम्बन्धसे भी अनुराग बन जाता है, विशेषण बन जाता है, सम्बन्ध बनता है । ततु और पटमें कोई अलग पदार्थ नहीं है ततुवोका ही रूप पट कहलाता है । तो उस में तादात्म्य, सम्बन्ध है । तो अनुराग विशेषण सम्बन्ध तो तादात्म्यका भी सम्भव हो सकता है जैसे कि संयोगका । दो द्रव्योंमें जो अन्तर रहित अवस्था है उसको संयोग कहते हैं और संयोगसे सम्बन्धकी प्रतीति हो रही है । तो सम्बन्धसे अनुरक्त द्रव्यादिक प्रतिभात होते हैं तो हो, मगर समवाय नामक पदार्थोंमें इससे सिद्धि नहीं होती ?

समवाय और समवायीकी अप्रतीति—देखो ! न समवाय नामक पदार्थकी सिद्धि है और न किसी प्रकार समवाय विशेषण बनेगा, न समवायी विशेष्य बनेगा, फिर भी अगर समवायके माननेमें आग्रह ही करो कि वह तो समवाय विशेषणपूर्वक ही है तो फिर सरविषाणका आग्रह क्यों नहीं हो जाता ? जो चीज असत् है उसे विशेष्य विशेषण क्यों नहीं मान लेते ? कोई यो क्यों नहीं मान बैठता कि यह पट सरविषाणी है अर्थात् यह कपड़ा गधेके सींगसे बना हुआ है ? 'सरविषाणी पटः' ऐसा ज्ञान विशेषणपूर्वक है क्योंकि विशेष्यरूप प्रत्यय होनेसे । यदि शंकाकार यह कहे कि इस अनुमानमें तो आश्रयसिद्धता दोष है मानने सरविषाण कुछ है ही नहीं फिर भी कहते कि यह पट सरविषाण पूर्वक है, यह तो प्रत्यक्ष आश्रयसिद्ध नामका दोष है । तो समाधान भी इसी प्रकारका है कि समवायी द्रव्य है इस प्रकारका ज्ञान विशेषणपूर्वक है, विशेष्य प्रत्ययरूप होनेसे । इसमें भी विशेष प्रत्ययमें आश्रयसिद्धता दोष है । समवायी द्रव्य कोई है ही नहीं । और, कोई पुण्य ऐसा अनुभव भी नहीं करता कि यह पट समवायी है । इस ढंगसे किसी अनुपपन्न ज्ञान भी नहीं हुआ करता, ऐसी बुद्धि ही नहीं बना करनी । तो समवाय नामका कोई पदार्थ नहीं और न समवायी द्रव्य है ऐसा विशेष्यज्ञान भी किसीको हुआ करता है ।

अप्रतिपन्न समय व प्रतिपन्न समयके भेदकी बातमें प्रतिप्रसङ्ग—इस विषयमें शंकाकार जो यह कह रहा है कि जब तक समवाय इन शब्दसे संकेतको नहीं जाना तब तक तो लोगोको सत्य मान ही प्रतिभासमें पाता है, और जब ज्ञान न

कि यह समवाय है और इस सन्धेयमे समवाय नामका सकेतिक शब्द है, तो जब समवाय का सकेत ज्ञात हो गया जिस किसको तो उसके लिए फिर समवायो यह भी प्रतिभास-मौन हो जाता है, यह कहना विल्कुल असंगत है। इस तरह तो ज्ञानाद्वैत आदिक भी प्रतिभासमान होते हैं, ऐसा भी कह सकते, जिसे कि शकाकार मान ही नहीं सकता। उसके सिद्धान्तमें जिस सिद्धान्तकी सहायता लेकर जिनका चल रहा है उस सिद्धान्तमें ज्ञानाद्वैतको माना ही नहीं। कह सकते हैं हम उस जगह कि जिसने सकेत नहीं समझा है उस पुरुषकी तो शब्द योजना रहित वस्तुमात्र प्रतिभासमें आता है, और जब सकेत समझ लिया तो सकेतके वशसे यह सारा विम्वे ज्ञानाद्वैत रूप प्रतिभासमें आता है। यदि कहें कि वह ज्ञानाद्वैतवादी तो अपने शास्त्रसे उत्पन्न हुए संस्कारकी वजहसे विश्वादाद्वैत है, ऐसे प्रकारका प्रतिभास किया करते हैं वह तो अप्रमाण है, तो भाई यही बात है तुम्हारे समवायके लिए भी कि तुम भी अपने शास्त्रसे उत्पन्न हुए संस्कार की वजहसे समवायी है, समवायी है, इस प्रकारका प्रलाप 'किया' करते हो। समवाय और समवायो सम्बन्धमें अपने शास्त्रमें लिखा है इस संस्कारके बिना और कुछ भी कारण नहीं है। कोई भी पुरुष यह समवाय है यह समवायी है, इस प्रकारके ज्ञानका अनुभव नहीं करते। अब रह गयी दो बातें विशेषवादका शास्त्र और विश्वादाद्वैतवादका शास्त्र। उनमें यह कहना कि मेरा शास्त्र प्रमाण है, दूसरेका शास्त्र अप्रमाण है, ऐसे कथन तो विद्वानोंकी समामे बोझा नहीं देता। यो न समवाय पदार्थकी सिद्धि है और न समवायो विशेषणकी सिद्धि है।

समवाय साधक अनुमानके हेतुमें समवाय प्रत्ययके साथ अनेकान्तिक दोष—शकाकारने जो यह अनुमान किया है कि सावयवी द्वय है, इस प्रकारका जो प्रत्यय है वह विशेषण पूर्वक है विशेष्य प्रत्ययरूप होनेसे जो हेतु दिया गया है कि विशेष प्रत्ययरूप होनेसे, और साध्य बताया है कि विशेषण पूर्वक होता है, किन्तु समवाय है, इस प्रकारका जो ज्ञान होता है वह विशेष्य प्रत्ययरूप तो हो गया मानों, पर विशेषण पूर्वक नहीं है, क्योंकि समवायका विशेषण और क्या माना जायगा ? जो विशेष्य प्रत्यय होता है वह विशेषणकी अपेक्षा नहीं रखता, एक यह भी बात है, और फिर समवाय है इस प्रकारके ज्ञानके लिए विशेषण कुछ है भी नहीं, समवायत्व समवायके लिए माना नहीं गया है इस कारण समवाय है इस प्रकारके ज्ञानके साथ विशेषप्रत्ययत्वात् इस हेतुमें अनेकान्तिक दोष आता है। शकाकार कहता है कि यहाँ तो हम समवायीका विशेषण समवाय कह रहे हैं, उसपर ध्यान देना चाहिये। समवायका पक्ष मानकर हम उसमें कुछ घटानेकी बात नहीं कह रहे इस लिए अनेकान्तिक दोष न होगा। यहाँ जो समवायो पदार्थ हैं, तत्तु पट आदिक हैं तो उनको विशेषण पूर्वक सिद्ध कर रहे हैं। उत्तरमें कहते हैं कि भले ही तत्तु पट आदिकका विशेषणपना घन जाय वहाँ पर जहाँ कि ऐसा प्रतिभास हो कि समवायियोका समवाय है, लेकिन जहाँ समवायी है इतना ही मात्र अनुभव होता हो, इतना ही परिचय किया जा रहा हो वहाँ पर

क्या विशेषण होगा इस पर भी तो विचार करो ! आपने तो एक व्याप्ति बना दी कि जो विशेष्य प्रत्यय होता है वह विशेषण पूर्वक होता है । तो समवाय यह विशेष्य प्रत्यय है ना, सजावाचक नाम है ना ? उसका अब क्या विशेषण दोगे ? समवायियों का समवाय है, इस ज्ञानमें विचारणीयताकी बात अलग है, वह प्रसंग दूसरा है, और, जब समवाय है इतना ही प्रत्यय है तो वहाँ तुम केवल समवाय है, इतना ही परिचय कर रहे हो अब वहाँ क्या विशेषण घटेगा तो विचारिये !

समवायको विशेष्य न माननेपर शंकाकारको कनेक अनिष्ठापितियां—  
शंकाकार कहता है कि ऐसा ज्ञान विशेष्य ज्ञान ही नहीं है क्योंकि उसका कोई विशेषण नहीं, फिर शंकाकारिकताकी बात ही कैसे घटेगी ? उत्तरमें कहते हैं कि सब तो फिर समवायोसे भिन्न जब कोई विशेष्य इस समवाय प्रकरणमें सम्भव न हुआ तो विशेषण ज्ञान भी कुछ भूत रही । याने समवाय है इस विशेष्य ज्ञानको तो मान नहीं रहे और समवायी है, इसको विशेष्य ज्ञान कहते हो और समवायको विशेषण बनाते हो फिर समवायका ज्ञान करना ऐसे विशेषण बात बनाते हो तो जरा सोचो तो सही जब पहिलेसे ही विशेषणका प्रभाव है याने समवाय ही नहीं है, समवादियोसे न्याय अलग । सब फिर समवायके प्रकरणमें जो विशेष्य बताया है तब पट आदिक से समवायी यह शब्द कहना ही अ. उक्त हो गया । तब विशेष्य ज्ञान भी कुछ न रहा । न विशेषण ज्ञान रहा । सो जब दोनों ही न रहे तो अब चर्चा ही किसकी करते ? और फिर पट है इस प्रकारका ज्ञान विशेष्य कैसे हो सकेगा क्योंकि विशेषणके अभाव की समानता यहाँ भी है । पटमें क्या विशेषण लगा है । जिमसे कोई पट विशेष्य कहलाये ? फिर तो कही भी न कोई विशेष्य रहा न विशेषण तब विशेष्य विशेषण की बात ही करना फिजूल है । शंकाकार कहता है कि पट है इस ज्ञानमें जो कारण, बना है, वह है पटत्व । पटत्व विशेषण । तो भाई पटमें तो पटत्व विशेषण लगा लेकिन अब समवाय है इस प्रकारके ज्ञानमें क्या विशेषण लगावोगे ? पटके पटत्वकी तरह समवायके समवायत्वका विशेषण बनाओगे । लेकिन समवायत्व तो ही नहीं सकता । एतत्त्व ही माना है । निष्कर्ष यह निकला कि समवायी द्रव्य है इस प्रकारके ज्ञानका समवायपूर्वक सिद्ध करना और उसके लिए विशेष्य प्रत्यय रूढ़ताका हेतु देना यह सब अर्थहीन प्रमाण है । समवाय नामका कोई पदार्थ नहीं और फिर उसका किसी जगह सम्बन्ध ही इसकी तो कहानी ही क्या रहें । पदार्थ जैसा है अवष्ट उदाहरण औल्यात्मक वैसे ही मानना चाहिए और उसमें जो उसकी अभिन्न शक्तिया ऐसी तब्र भायें जो तत्पक्ष भाय पदार्थोंमें भी घटित हों, वह तो कहलाता है सामान्य धर्म । और जो सग्यमें घटित न हो वह कहलाता है विशेष धर्म और, वह अवष्ट द्रव्य निरन्तर परिणमता ही है । जो परिणमन हुए कर्म और उसकी जो आधार शक्ति है वह है गुण । ये सब जुड़े जुड़े कहाँ हैं ? और, फिर ऐसे अवष्ट अभिन्न उदाहरण पदार्थोंमें समवायके कहनेका भी प्रयोजन कहाँ है ?



समवायको विशेषण सिद्ध करनेकी शकाकारकी चर्चा—अब यहाँ शंकाकार कहता है कि जिस सत्के द्वारा विशिष्ट ज्ञान होता है वह विशेषण होता है, जैसे नील कमल कहा तो उस नीलापनेसे विशिष्ट कमल है ऐसा ज्ञान होता है ना, तो कमलका नील विशेषण बन गया। तो इसी प्रकार इन समवायोंसे विशिष्ट समवायी है, यहाँ ऐसा समवायी द्रव्यका जो ज्ञान होता है उस ज्ञानमें समवाय विशेषण कहलायेगा और फिर यदि यह पूछा कि समवाय है इस प्रकारके ज्ञानमें विशेषण क्या कहलायेगा ? तो उसकी बात सुनो ! समवायत्व सामान्य तो माना नहीं गया, इस कारण ये स्वप्न तो मनमें लाना ही न चाहिए कि समवायका समवायत्व विशेषण है और समवायत्वके समवायसे समवाय समवाय कहलाता है। तब बात है क्या कि समवाय प्रतिभासमान होता है। समवाय है इस प्रकारके ज्ञानमें तब और पटादिक समवायी द्रव्य वे भी प्रतिभासमान नहीं हो रहे, क्योंकि समवाय है इतना ही तो ज्ञान किया जा रहा है। तो समवाय है इस ज्ञानमें न तो समवायत्व विशेषण बना और जिन दो पदार्थोंका समवाय बन रहा है न वे दो पदार्थ विशेषण बने तब क्या विशेषण रहा ? अदृष्ट पुण्य पात्र ! अर्थात् समवाय है, इस प्रकारका जो ज्ञान बन रहा है तो इस ज्ञाताके ऐसे ही पुण्यका उदय है, अदृष्टका उदय है, जिसके कारण यह ज्ञान बन रहा है, क्योंकि जितने ज्ञान बना करते हैं वे सब अदृष्टके कारण बना करते हैं। यहाँ तो ज्ञानकी ही बात समझायी जा रही ना, तो समवाय है इस प्रकारके ज्ञानके उत्पादमें अदृष्टका ही विशेषणपना प्राप्त होता है।

समवायको विशेषण माननेकी शकाकारकी चर्चाका समाधान—अब सत्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह सब कथन असंगत है, क्योंकि विशेषणका पहिले अर्थ निर्णीत कर लीजिए जैसे सत्के द्वारा विशेष्यज्ञान उत्पन्न होता है कि यह विशेष्य है। जिस सत्के द्वारा यह ज्ञान उत्पन्न होता है क्या वह विशेषण है, याने जिस सत्के कारण विशेष्य ज्ञान बना, क्या वह सत् विशेषण है, यह आपका अभिप्राय है या जिसका सम्बन्ध प्रतिभासमान हो रहा है, द्रव्यमें। विशेष्यमें जिसको कल्पित किया गया है उसमें जिसका सम्बन्ध प्रतिभासमान होता है क्या वह विशेषण है ? इन दो विकल्पोंमेंसे यदि यह कहा कि जिस सत्के कारण विशेषज्ञान उत्पन्न होता है वह सत् विशेषण है। तो देखो ! ज्ञानकी उत्पत्तिमें नेत्र प्रकाश आदिक भी कारण पड़ते हैं। नेत्र प्रकाश सत्के द्वारा भी विशेष्यज्ञान उत्पन्न हो रहा है तब तो नेत्र प्रकाश आदिकका भी विशेषणपना मानना अक्षिवायं हो जायगा। पर किसी भी द्रव्यको निरसकर जो ज्ञान उत्पन्न होता है उस ज्ञानके क्या ये नेत्र आलोक विशेषण बन जाते हैं ? नहीं। उन्हें करण कह लीजिये, यह बात एक अलग प्रकरणकी है। इससे यह विकल्प ठीक न उतरा कि जिस सत्के द्वारा विशेष्य ज्ञान उत्पन्न होता है वह विशेषण कहलाता है। अब दूसरे विकल्पकी बात सुनो—जिसका सम्बन्ध है वह विशेषण है। यही तो है ना दूसरा विकल्प ? तो यह विकल्प मानोगे यदि कि जिस

का सम्बन्ध है वह विशेषण है तो दण्डी इस ज्ञानमें दण्ड शब्दके रत्नसूक्तके द्वारा क्या विशेषण जाना गया ? दण्ड । तो इसी प्रकार यह बतलावो कि समवाय है इस प्रकार के ज्ञानमें जो आप अदृष्टका अनुराग मान रहे हो तो उसमें क्या जाना गया । जवदे-स्ती कुछ कहना यह आपके धर्मकी बात है । मगर कोई भी पुरुष अदृष्ट शब्दकी रचना के द्वारा समवाय है इस प्रकारके ज्ञानमें अदृष्टकी सम्बन्ध नहीं समझ रहा है और अदृष्टका सम्बन्ध मानना नहीं बन रहा । अन्यथा किसी भी फिर अदृष्टकी ही विशेषण मान लो । समवाय है इस प्रकारके ज्ञानके लिए ही अदृष्टको विशेषण क्यों मान रहे ? दण्डी है, पट है आदिक समस्त ज्ञानोंमें भी अदृष्टकी ही विशेषण मानिये ! फिर तब पट आदिक अनेक द्रव्योंमें विशेषण भावकी कल्पना करनेसे क्या प्रयोजन रहा ? इस प्रकार आपके विशेषण भावकी उपपत्ति नहीं बनती । तो यह अनुमान आपका दृष्ट हो गया कि समवायी द्रव्य है इस प्रकारका ज्ञान विशेषणपूर्वक है, विशेष्य प्रत्ययरूप होनेसे । वह ज्ञान समवायपूर्वक है ही नहीं, समवाय कोई पदार्थ नहीं है ।

अनिष्पन्न या निष्पन्न समवायियोंमें समवाय सम्बन्धकी असिद्धि— विशेषवादमें जो समवाय सम्बन्ध माना जा रहा है उसके बारेमें विशेषवादी बतायें कि यह सम्बन्ध, समवायनामक सम्बन्ध अनिष्पन्न सम्बन्धियोंमें होता है या निष्पन्न सम्बन्धियोंमें होता है ? यदि कहो कि अनिष्पन्न सम्बन्धियोंमें समवाय सम्बन्ध होता है तो यह बात तो सुनते ही असंगत लग रही है । जब उसका सम्बन्धी है ही नहीं, उनका उत्पाद ही नहीं होता तब फिर सम्बन्धियोंमें समवाय सम्बन्ध कैसे लग जायगा । यदि कहो कि निष्पन्नोमें समवाय सम्बन्ध लगता है तो जो पदार्थ निष्पन्न हैं, उत्पन्न हो चुके हैं, स्वयं हैं परिपूर्ण हैं, उनमें तो संयोग सम्बन्ध ही लग सकेगा । समवाय सब व की उन्हें आवश्यकता ही क्या है ? पदार्थ तो स्वयं अपने स्वरूपमें निष्पन्न है । तो न तो अनिष्पन्नके विकल्पमें समवायकी प्रतिष्ठा रहती है और न निष्पन्नके विकल्पमें समवायकी प्रतिष्ठा रहती है ।

समवायियोंसे असम्बद्धत्व व सम्बद्धत्व दोनों विकल्पोंमें समवायत्व की असिद्धि— अच्छा अब यह बतलावो कि समवाय समवायियोंसे असम्बद्ध है या सम्बद्ध है ? यदि मानोगे कि समवायी पदार्थोंसे समवाय असम्बद्ध है याने समवायी दो पदार्थोंमें जैसे द्रव्य, गुण, आत्मा, बुद्धि, कुछ भी ले लो, उन दो पदार्थोंसे समवाय सम्बन्ध नहीं है तब असम्बन्ध होनेपर अर्थात् समवायोंमें समवायका सम्बन्ध न रहनेपर समवायी पदार्थोंका समवाय है, इस प्रकारका व्यपदेश नहीं बन सकता है । यदि कहो कि समवायी पदार्थोंसे समवाय सम्बद्ध है तो यह बतलावो कि उन समवायी पदार्थोंमें यह समवाय स्वतन्त्र हो सम्बद्ध हो गया या किसी परसे सम्बद्ध हुआ है ? जैसे घट और रूप, घटने रूपका समवाय माना जा रहा है तो घट और रूपमें समवायका जो सम्बन्ध बना है सो क्या यह सम्बन्ध स्वतः बना है या किसी अन्य समवाय आदिकके

कारण बना है ? यदि कहो कि समवायियोंमें समवायका सम्बन्ध स्वतः बना है तो जब सम्बन्ध स्वतः बनने लगा तो सयोग आदिकका भी सम्बन्ध स्वतः ही क्या न मान लिया जाय ? विशेषवादने सयोगका सम्बन्ध पदार्थोंमें समवाय सम्बन्धमे माना है । तो जब समवाय सम्बन्ध समवायियोंमें स्वतः ही बन जाता है तो यो सयोग सम्बन्ध उन दो द्रव्योंमें स्वतः ही क्यों नहीं बन जाता ? बन जाना चाहिए । सो विशेषवादमे मानना इष्ट नहीं है । यदि कहो कि समवायी पदार्थोंमें समवायका सम्बन्ध परसे होता है तो इसमें अनवस्था दोष प्राप्ता है । समवायी दो पदार्थोंमें समवायका सम्बन्ध हुआ समवायसे, अब उस दूसरे समवायका उनमें सम्बन्ध हुआ तीसरे समवायसे, तीसरे समवायका उन सबमें सम्बन्ध करनेके चतुर्थ समवायकी कल्पना की जाय फिर उस समवायका जो निकट समवाय और समवायीमें सम्बन्ध बनाया जायगा वह बनेगा अन्य समवायसे । तो इस प्रकार समवायियोंकी कल्पना बनाते जायेंगे । अनवस्था दोष हो जायगा । कहों नियाय ही न हो सकेगा ।

गुणोंमें आधेयत्व न होनेसे समवायकी असिद्धि—अब और अब बात यह देखिये । कि द्रव्यमें गुण आधेय है ऐसा ही तो कहना है और, द्रव्यमें गुणका इसी बुनियादपर समवाय मानते हैं । गुणमें द्रव्यका समवाय तो नहीं कहते । आघारका आधेयका समवाय बता रहे हैं तो इसका मतलब यह हुआ कि गुण आदिक जिनका कि समवाय सम्बन्ध कराया जायगा वे सब आधेय होना चाहिए लेकिन गुण आदिकसे आधेयपना सम्भव नहीं है, क्योंकि यह निष्क्रिय है, गुणों में क्रिया तो है नहीं । यदि क्रिया होती और फिर क्रिया का रुकावट करने वाला कोई बनता तभी तो आघार और आधेयपनेकी बात बनती । जैसे—पानीकी क्रिया हो रही है और घटमे पानीको डाला तो पानीकी जो क्रिया है, वेग है चक्का प्रतिबन्ध कर दिया ना घटकी तलीने, तभी घट आघार कहलाता और जल आधेय कहलाता । लेकिन गुणोंमें जब क्रिया ही नहीं होती तो वे आधेय नहीं कहला सकते । क्रिया हो और वे द्रव्यके पास पहुँचे और द्रव्य उन्हें रुकावट करदे, उसके आगे उन्हें न जान दे तब तो द्रव्यमें गुणमें आघार आधेयपनेकी बात बन सकती है और जब गुणोंमें आधेयताकी बात न रही तो फिरके द्रव्यमें समवाय करनेकी बात क्या रही ?

स्वरूपसंश्लेषमें समवायत्वकी असिद्धि—अब सर्व औरसे विचार करनेपर यह प्रमाणित होता है कि स्वरूपका याने स्वभावका परस्परमें सम्बन्ध नहीं होता । याने समवायका सीधा अर्थ आग क्या लोगे ? या तो यह कहोगे कि स्वरूपका संश्लेष हो गया है दो पदार्थोंके स्वभाव थे उन स्वभावोंका आपसमें मिलन हो गया है इस ही का नाम समवाय है अथवा यह कहोगे कि दो परार्थ थे स्वतन्त्र—स्वतन्त्र, अब वे दोनों परतन्त्र हो गए । अब अपनी स्वतन्त्रता नहीं रख रहे, तो ऐसे दो प्रकारके सम्बन्ध की कल्पना करनेपर स्वरूप संश्लेष समवाय तो अब यहाँ घट नहीं पा रहा, क्योंकि

स्वरूपमन्त्रमें न कुछ आधार है न कुछ आधेय है । वह सन्नेय अनिपन्नमें हुआ कि निपन्नमें हुआ ? अनेक विक्षेपोंके कारण किसी भी विक्षेपमें घटित नहीं हो पा रहा । तो जब स्वरूप मन्त्र नामका समवाय नहीं बना, है ही नहीं क्यों नहीं है कि स्वरूप मन्त्र भ्रम हो गया तो समझिये कि उनमें एवम् आ गया । उनके सम्बन्धकी कोई बात तो न रही । सम्बन्ध तो नय माना जाता जब कि स्वरूप तो दो रहते और फिर उनका सम्पर्क रहता । चाहे घन सम्पर्क रहता चाहे शिथिल सम्पर्क रहता । तो स्वरूप सन्नेय नामका तो समझा कहता ही नहीं सकता है । वह तो एवम् कहलायेगा । सम्बन्ध न कहलाये ।

पारतन्त्र्यरूप समवायकी अनिद्धि—अब यदि पारतन्त्र्यको समवाय मानते हो, जैसे आत्मामें बुद्धिका समवाय हो गया तो आत्माका जैसा स्वरूप सहेज स्वरूप है वह नहीं प्रकट हो पा रहा । बुद्धिका समवाय जुट गया और बुद्धि गुण भी अपने आप स्वतन्त्र-स्वतन्त्र रहकर जिस स्वरूपको रग सकता है, उसे नहीं रग पा रहा, तो यो परतन्त्रता है, इस ही का नाम भ्रम समवाय कहते हो तो यह भी घटित नहीं होता, क्योंकि यह पारतन्त्र्य अनिपन्नमें कहोगे या निपन्नमें ? अनिपन्न पदार्थोंमें तो आधारका ही मन्त्र सिद्ध नहीं होता, जब दोनों पदार्थ अभी अनिपन्न हैं । समवाय जुटे तब निपन्न होगे, तो उनमें परतन्त्रता कैसे आयी जिससे कि समवाय सम्बन्ध मान लिया जाय । तो न स्वरूप सन्नेय नामका सम्बन्ध समवाय बन पाता और न पारतन्त्र्यका नाम समवाय बन पाता । और, यदि कहो कि वह स्वतन्त्रतामें निपन्न है जिसमें कि परतन्त्र्यरूप समवाय मानेंगे, तो माई तुम यह कैसे वेनुकी बात कहते हो ? या स्वतन्त्रतामें निपन्न हो गए, अपने स्वरूपमें परिपूर्ण निपन्न हैं, उनमें परतन्त्र्यताकी बात क्या कह सकते हो ? इससे समवाय पदार्थोंकी कुछ सिद्धि नहीं हो सकती ?

स्वकारणसत्ता सम्बन्धकी ही समवाय व निपन्नत्व माननेका शंका-कारण आशय—आकाशकार कहता है कि हम ऐसा नहीं मानते कि निपन्नमें समवाय होता है या अनिपन्नमें समवाय होता है, समवाय तो स्वकारण सत्ता सम्बन्ध-रूप है क्योंकि अपने कारणोंमें, अपने कारणोंकी सत्ताका सम्बन्ध कराना यही समवाय है और स्व कारण सत्ता सम्बन्धकी ही निपत्ति रूपता है ऐसा नहीं है कि निपत्ति कोई धाम बात हो और समवाय कोई अन्य बात हो । स्वकारण सत्ता सम्बन्ध ही समवाय कहलाता । अतएव उनमें पूर्वापरता यह नहीं सदते कि पहिले पदार्थ उत्पन्न होते हैं या पदार्थका समवाय होता है । ये दोनों ही एक हैं । काम एक हुआ स्वकारण सत्ता सम्बन्ध । अब उनमें पूर्वापर क्या करने करना कि निपत्ति पहिले है कि समवाय पहिले है ? यह प्रश्न भी नहीं उठता । और, जब स्वकारण सत्ता सम्बन्धकी ही निपत्ति मान ली गई है तो यही हुआ समवाय । तब यह विपत्ति उत्पन्न कि स्वरूप मन्त्र नामका नाम समवाय है क्या या पारतन्त्र्यका नाम समवाय है ? यह

वान अयुक्त है क्योंकि समवायका सम्बन्धान्तरसे सम्बन्ध नहीं माना जा सकता । जिससे कि अवस्था दोष आये, क्योंकि सम्बन्धमे सम्बन्धके संगान ही लक्षण वाला अन्य सम्बन्धसे सम्बन्ध बताया जाय ऐसा तो कही नहीं देखा गया है जैसे सयोगी पदार्थके साथ सयोगका समवाय हुआ है हो गया । अब उसके लिए अन्य सम्बन्ध ढूँढा जाता हो तो बात तो नहीं है । तो समवाय भी एक सम्बन्ध है । उस समवाय सम्बन्धका सम्बन्ध बतानेके लिए अन्य सम्बन्धोंकी कल्पना नहीं की जा सकती ।

अग्निमे उष्णतावत् समवायमें स्वतः सम्बन्धत्व माननेका शकाकार का कथन—यहाँ कोई यदि यह पूछे कि फिर इस समवायका सम्बन्ध कैसे हो गया समवायियोंके साथ तो जैसे अग्निमे उष्णताका सम्बन्ध कैसे हो गया, इसको कोई भी बताये । वहाँ तो यही मानोगे ना कि अग्नि में उष्णताका सम्बन्ध स्वतः ही है । तो जैसे अग्निमे उष्णताका सम्बन्ध स्वतः ही है इसी प्रकार समवायका समवायियोंमें सम्बन्ध स्वतः ही है, क्योंकि सम्बन्धरूप होनेसे । सयोग आदिकका सम्बन्ध स्वतः नहीं मान सकते । सयोगका द्रव्योंके साथ सम्बन्ध करानेमें तो समवायकी आवश्यकता पड़ती है । क्योंकि सबकी जुड़ी जुड़ी प्रकृतियाँ होती हैं सयोगकी प्रकृति सयोग जैसी है, समवायकी प्रकृति समवाय जैसी है । जो एकका स्वभाव है वह अन्यका भी हो जाय ऐसा तो नियम नहीं है ना ? यदि यो नियम बन बैठे कि जो एकका स्वभाव है उष्णता और हम कहेंगे कि अग्निका स्वभाव जलका बन जाय, क्योंकि अब तो तुमने यह प्रसंग छेड़ दिया कि एकका स्वभाव अन्यका भी स्वभाव बन सकता है । तो अग्निमे उष्णता के देखे जानेसे जल आदिकमे भी उष्णताका स्वभाव मान लिया जाना चाहिए । इस तरह समवायके सम्बन्धमें बहुत सी चर्चाएँ जोड़ना कि वह अग्निष्पत्तमे होता है कि निष्पत्तमे ? समवायका सम्बन्ध समवायियोंमे किस तरह होता है, ये सब विकल्प केवल प्रलापन है, सम्बन्धरूप है । सम्बन्धका सम्बन्ध होनेमे अन्य सम्बन्धकी अपेक्षा नहीं होती । इस कारण यह बात प्रमाणसिद्ध हो गयी कि समवाय नामका पदार्थ है और उस समवायका समवायी दो पदार्थोंमे सम्बन्ध होता है और उस समवायका उन दो समवायोंमे सम्बन्ध स्वतः ही होता है । कोई समवायान्तर नहीं माना गया या अन्य समवाय नहीं माने गए । समवाय एक ही है । तो समवायका समवायी पदार्थोंके साथ सम्बन्ध स्वतः ही होता है और स्व कारण सत्ता सम्बन्ध ही समवाय कहलाता है । और स्व कारण-सत्ता सम्बन्धको ही निष्पत्ति कहते हैं । यह सब एक साथ चल रहा है, उसमे पूर्वापरताका प्रश्न नहीं उठता है । यों अन्तिम पदार्थ जो समवाय नामका विशेषवादमें माना है वह बिल्कुल प्रसिद्ध हाथा है । इस सम्बन्धमें विकल्प उठाकर समवाय पदार्थोंके अस्तित्वका ही निराकरण कर देना युक्त नहीं है ।

शकाकारके स्वकारणसत्ता समवायकी असंगतता—शकाकारके उक्त

कथनका अब समाधान दिया जाता है। शकाकारने मूल बातको टालनेके लिए, अनि-  
ष्ठा पदार्थोंमें समवाय हाता है या निष्पन्न पदार्थोंमें समवाय होता है इन विकल्पोंका  
उत्तर टालनेके लिये जो यह कहा है कि अब स्व कारणमें सत्ताके सम्बन्धका ही नाम  
आत्मलाभ है निष्पन्नरूपपना है और वही समवाय कहलाता है आदिक जो बात कही  
है वह सगत नहीं होती, क्योंकि यदि स्वकारणमें सत्ताके समवायका ही नाम आत्म  
लाभ किया जाय अर्थात् कार्यरूप वस्तुके स्वरूपका उद्भव माना जाय तब फिर कार्य  
सदा नित्य रहेगे। उसका कारण यह है कि सत्ता भी सदैव है और समवाय भी सदैव  
है। इन दोनों नित्योंके सम्बन्धसे कार्यका उद्भव हुआ है तो ये दोनों नित्य सदैव  
सम्बद्ध रह जायेंगे, फिर कार्यका कभी भी विनाश नहीं हो सकता, किन्तु ऐसा तो है  
नहीं, और न विशेषवादेने स्वयं माना है। वे भी मानते हैं कि कार्यरूप द्रव्य विना  
शोक होता है, किन्तु स्वकारण सत्ता सम्बन्धको समवाय व निष्पन्नरूप माननेपर कार्य  
अविनाशिक हो जायगा।

असत् पदार्थोंमें सत्तासमवायकी असिद्धि और विडम्बना—और, भी  
सुनो ! यह जो सत्ताका समवाय बता रहे हो, स्वकारणमें सही, जहाँ भी सत्ताका  
सम्बन्ध बता रहे हो वह सत्ता समवाय क्या सत् पदार्थोंमें होता या असत् पदार्थोंमें  
होता। असत् पदार्थोंमें सत्तासमवायकी बात तो कह ही नहीं सकते। यदि असत्में  
सत्ताका समवाय होने लगे तो आकाशकुसुममें, खरविपाणमें भी सत्ताका समवाय हो  
जायगा। और फिर व कार्य बन जायगा। इस कारण असत् पदार्थोंमें सत्ताका सम-  
वाय होता है, यह तो नहीं कह सकते। शकाकार कहता है कि आकाशकुसुम खर-  
विपाण आदिक तो अत्यन्त अस्तु हैं, इस कारण उन अत्यन्त असत् पदार्थोंमें सत्ताके  
समवायका प्रसंग नहीं आ सकता। इस कथनपर शकाकारसे पूछा जा रहा है कि फिर  
गुण गुणी आदिकमें जो अत्यन्त असत्त्वका अभाव माना है अर्थात् ये गुण गुणी द्रव्य  
गुण आदिक ये अत्यन्त अस्तु नहीं हैं यो इनमें अत्यन्त असत्त्वका अभाव कैसे आ गया  
गगन कुसुम तो अत्यन्त अस्तु है और इन द्रव्य गुणोंमें अत्यन्त अस्तुत्व नहीं है सो  
यह कैसे बात आयी ? यदि कहो कि गुण गुणी द्रव्यगुण कममें अत्यन्त असत्त्वका  
अभाव इस कारण है कि उनमें समवाय सम्बन्ध लगता है। तो समाधानमें कहते हैं कि  
ऐसा कहनेसे तो इतरेतराश्रयका दोष आता है। जब समवाय सिद्ध हो ले तब तो गुण  
गुणी आदिकमें अत्यन्त असत्त्वका अभाव सिद्ध होगा। और, जब गुण गुणी आदिकमें  
अत्यन्त असत्त्वका अभाव सिद्ध हो ले तब समवायकी बात बनेगी। इस कारण अत्यन्त  
असत् पदार्थोंमें सत्ताका समवाय तो मानना अशुक्ल है।

सत् पदार्थोंमें सत्तासमवायकी अनर्थकता व असिद्धि—यदि कहो कि  
सत् पदार्थोंमें सत्ताका समवाय होता है तो यह बतलावो कि समवाय होनेसे पहिले वह  
पदार्थ सत् है ऐसा कबूलकर रहे हो तो समवायसे पहिले उन पदार्थोंका सत्त्व कैसे

आया ? क्या अन्य समवायसे आया अथवा स्वयं ही आया ? यदि कहोगे कि समवाय से पहिले पदार्थोंमें जो सत्त्व आया है वह अन्य समवायसे आया है तो मुनो ! यह बात तो तुम्हारे ही सिद्धान्तसे असंभव है । विशेषवादमें तो समवायका एक ही माना है । समवायान्तर कहाँसे आ गया ? समवाय अनेक तो नहीं है और कदाचित् मान लिया जाय कि समवाय अनेक हैं और इसी कारण सत्ता समवायसे पहिले भी सत् पदार्थ जो हैं उनमें सत्त्व अन्य समवायसे आया तो इसमें पहिले जो सत् हैं, जिनमें समवायान्तर लगाकर सत्त्व बनाया है उन पूर्व अर्थोंमें सत्त्व कैसे आया ? वहाँ भी कहना पड़ेगा कि समवायान्तरसे आया । अब इस तरह अनर्थका दोष आयागा । अतः यह नहीं कह सकते कि सत् पदार्थोंमें सत्ताका समवाय होता है और समवाय होनेसे पहिले जो भी सत् हैं उनमें सत्त्व समवायान्तरसे ही है । अब यदि कहोगे कि सत् पदार्थोंमें सत्त्व स्वयं ही है । जिन सत्ताओंमें सत्ताका समवाय किया जा रहा है समवायसे पहिले वे सत् स्वतः ही सत् हैं ऐसी मान लेनेपर फिर समवायोकी कल्पना करना अनर्थक है । तो ये पदार्थ तो पहिलेसे ही स्वयं सत् हैं ।

सत्तासमवायसे पहिले पदार्थोंमें सत्त्व व असत्त्व दोनोंके निषेधमें विरोध— शकाकार कहता है कि समवायसे पहिले उन पदार्थोंमें न तो सत्त्व है, न असत्त्व है क्योंकि सत्ताके समवायसे ही सत्त्व माना गया है । उत्तरमें कहते हैं कि यह बात असंगत है । दो ही तो धर्म हैं मुकाबलेमें विचार करनेके लिए—सत्त्व और असत्त्व और, ये दोनों धर्म हैं परस्पर व्यवच्छेदरूप । अर्थात् जहाँ सत्त्व है वहाँ असत्त्व नहीं, जहाँ असत्त्व है वहाँ सत्त्व नहीं । इस तरह एकका निषेध करनेपर दूसरेका विधान हो जाना अनिवार्य है, क्योंकि दोनों धर्म परस्पर व्यवच्छेदरूप हैं । तो जब इनमें यह बात है कि एकका निषेध करेंगे तो दूसरेकी विधि बन जायगी, ऐसी स्थितिमें दोनोंका निषेध करनेका विरोध है, तब यह कहना कि समवायसे पहिले उन पदार्थोंमें न सत्त्व है न असत्त्व है, यह बात घटित नहीं होती । एकका निषेध होगा तो दूसरेकी विधि माननी ही पड़ेगी ।

अनुपकारी सत्ता और समवायमें परस्पर सम्बन्धकी असिद्धि— और भी समझिये कि इन सत् पदार्थोंमें, इन समवायी पदार्थोंमें सत्ताका समवाय किस लिए किया जाता है ? सम्बन्ध जितने भी होते हैं परस्परमें वे सम्बन्ध उपकारियोंमें होते हैं अनुपकारियोंमें नहीं होते हैं । वे सब सम्बन्ध तब ही तो बनते हैं जब परस्परमें एक दूसरेका उपकार समझते हैं । चाहे वह भूलरूप ही क्यों न हो लेकिन उपकार समझे बिना उपकार हुए बिना परस्परमें सम्बन्ध नहीं बनता । तो ये सत्ता और समवाय तो अनुपकारी हैं । कौन किसका क्या उपकार करता है ? सत् तो पहिलेसे ही सत् है समवायने सत्का क्या उपकार किया ? समवाय जो हो सो ही, वह परिकल्पित चीज है । उसके सत्ताका क्या उपकार बनता है ? तो अनुपकारी सत्ता और समवायका परस्पर

सम्बन्ध भी नहीं बनता । यदि अनुपकारी पदार्थोंका परस्पर सम्बन्ध बनने लगे तो इस में अनिप्रसंग दोष आयागा फिर तो जिस चाहे पदार्थका जो बिना जोड़ मेलके भी हो, उनका भी सम्बन्ध मान लिया जायगा । इससे यह कहना कि स्वकारणमे सत्ताका समवाय होना ही कार्यस्वरूपका उद्भव है, यह कहना नहीं बनता ।

तत्त्वज्ञानका रूप और प्रयोजन — प्रसंगमे यह समझना चाहिए कि विश्वमे जितने भी पदार्थ हैं वे सब परिपूर्ण स्वतः सत् हैं, निरपेक्ष अखण्ड सत् हैं । उन सत् सत् पदार्थोंके सम्बन्धमे यदि कुछ कह सकते हो तो व्यक्त दशाकी बात कह सकते हो । वर्तमानमे किस द्रव्यका क्या परिणामन है, यह बात तो तकी जा सकती है । सो वह सत् पदार्थका व्यक्त रूप है । अखण्ड सत्मे पर्याय अलग पड़ी हो । पर्यायके आधारभूत शक्ति(गुण)अलग रहती हो और फिर उनमें भी सामान्य विशेष जुड़े जुड़े रहते हो और फिर इन जुड़े जुड़े रहने वाले तत्त्वोंका मेल करानेके लिए कोई समवाय पदार्थ हो दुनियामे, यह सब मनगढ़त मनोरथ है । पदार्थ तो सभी अपने आपमें परिपूर्ण स्वतः सिद्ध स्वयं सत् हैं । फिर समवायकी कल्पना करना व्यर्थ है । पदार्थ है और परिणामते हैं और परिणामते हैं । दो बातें समझमे आती हैं । इनसे अधिक समझनेके लिए फिर विशेष भेद व्यवहारका आश्रय लेना होता है । तत्त्व जुड़े-जुड़े नहीं हैं । और परिणामते हैं । इतना ही मात्र वस्तुगत स्वरूप है । अब उस है को समझनेके लिये और भेद किये जाते हैं । जो भेद परिणामनके भेदका सहयोग लेकर ही उनसे समझनीं बातें आती हैं अनेक, लेकिन वे सब उस द्रव्यकी विशेषतायें हैं । कहीं वे गुण, कर्म सामान्य, विशेष जुड़े-जुड़े पदार्थ नहीं हो जाते । इस कारण व्यर्थ तत्त्वके भेदके भ्रमणमें न उलझकर सही प्रवेशवान पदार्थोंको मानकर उन्हें स्वतंत्र निरखनेका और उनमे परस्परकी असम्बद्धता देखकर मोहका परित्याग करना, बस इसी लिए तो तत्त्वज्ञान है । तत्त्वको कहनेके लिए ही, तत्त्वमे काट छाट भेद बढ़ानेके लिए ही, तत्त्वज्ञान नहीं होता ज्ञान वही कहलाता है जो अहितका परिहार कराये और हिनमे लगाये । तो प्रत्येक तत्त्वज्ञानकी हम इस ढंगसे प्राप्ति करें कि जिसके प्रसादसे हम अहितसे दूर हो और हितमे लगें । इसके लिए यही तो बात चाहिए कि प्रथम तो हम देहमें और आत्मामे भेदविज्ञान करें और फिर आत्मामें ही विभाव और स्वभावमे भेद विज्ञान करें । उन विभावोंको समझनेके लिए निमित्त आश्रय आदिक अनेक बातें समझनी पड़ती हैं फिर भी विभाव आदिक आत्मामे परिणामन रूप हैं और उन कालमें अभेद हैं लेकिन वे भी भिन्न माने जाते हैं स्वभावके मुकाबले अर्थात् वे अनादि अनन्त भाव नहीं हैं । इन सब परभावोंसे दूर होकर निज शाश्वत स्वभावमे रत होनेके लिए तत्त्वज्ञान होता है ।

विशेषवादोक्त सत्त्वलक्षणमें अव्याप्ति दोष—शकाकारमे सत्त्वका लक्षण किया है सत्ता समवाय । सत्ताके समवायका होना सो सत्त्व है । यह लक्षण अव्यापी दोषमे दूषित है यानि जितने भी पदार्थ हैं सबका यह लक्षण जानना चाहिए कि सत्ता



का समवाय है तब वह सत् है, लेकिन सत्ता समवाय और अन्त्यविशेष इनमें तो सत्ता का लक्षण सम्भव नहीं है, क्योंकि इनमें सत्ताका समवाय नहीं है । विशेषवादमें ऐसा माना है कि तीन पदार्थोंमें सत् सत् ऐसा व्यपदेश जो कराये उसे सत्ता कहते हैं, तो इसमें भाव यह निकला कि द्रव्य, गुण, कर्म इन तीन पदार्थोंमें तो सत्ताका समवाय होनेसे इनका सत्त्व कहलाता है और दोषमें जो तीन पदार्थ रह गए सामान्य, जिसे पर-सामान्यकी दृष्टिसे सत् कह लीजिये, सत्ता ही कह लीजिए, इसके अतिरिक्त अनेक अपर सामान्य, समवाय और अन्त्य विशेष या सामान्य, विशेष, समवाय इन तीनमें सत्ताका समवाय नहीं होता, किन्तु ये तीन पदार्थ तो स्वयं ही सत् हैं । अब देख लीजिए । सत्त्वका लक्षण तो यह किया गया कि सत्ताके समवायको सत्त्व करते हैं, पर सामान्य विशेष, समवाय ये तीन पदार्थ सत्ताके समवायके बिना भी सत् मान लिए गए हैं तो यह लक्षण छोड़ो पदार्थोंमें घटित नहीं हुआ इस कारण सत्त्वका लक्षण अव्यापी है ।

विशेषवादोक्त सत्त्व लक्षणमें अतिव्याप्तिदोष—अब इसमें दूसर भी दोष देखिये ! सत्त्वका लक्षण अतिव्यापी है । लक्षणको छोड़कर अलक्षणमें भी पहुँचे इसको अतिव्यापी कहते हैं । तो सत्त्वका लक्षण सत्त्वमें जाय और सब सत्त्वमें जायें तब तो ठीक था ऐसा न हो तो अव्याप्तिदोष आ जाता है । और जो सत् नहीं है असत् जैसे की आकाशके फूल, खरविषाण इनमें भी सत्ताका लक्षण है इसलिए अतिव्याप्ति दोष है यानि सत्ता है सब जगह व समवाय है सर्वत्र तो सत्ताका समवाय आकाशका फूल, खरविषाण, इनमें भी पहुँच जायगा । शकाकोर कहता है कि खरविषाण आदिक का तो सत्त्व ही नहीं है इस कारण सत्ताका समवाय नहीं होता । तो उत्तरमें कहना है कि इसमें तो अन्योन्याश्रय दोष आता है । जब खरविषाण आदिकका असत्त्व सिद्ध हो ले तब यह सिद्ध होगा कि इसमें सत्ताके समवायका विरह है । अब जब इसमें सत्ताके समवायका विरह सिद्ध हो ले तब यह सिद्ध होगा कि इसका असत्त्व है, खरविषाण आदिकका सत्त्व नहीं है ।

सत् समवाय और सत्त्व भिन्न भिन्न पदार्थ होनेसे परस्पर एक दूसरे का स्वरूप बननेकी असंगतता—अब तीसरी बात सुनो ! सत्ताके समवायको सत्त्वका लक्षण कहा है । सो यह कहनेमें भी असंगत लग रहा है । सत्ता एक पदार्थ है, समवाय एक पदार्थ है, सत्त्व एक धर्म है । ये सारी बातें भिन्न-भिन्न चीजें हैं । भिन्न पदार्थ भिन्न पदार्थका स्वरूप नहीं बना करता । अगर कोई भिन्न पदार्थ किसी भिन्न पदार्थका स्वरूप बन जाय तो घटका स्वरूप पट बन जाय, पटका स्वरूप कट बन जाय, यों अतिप्रसंग आता है और फिर भिन्न स्वरूप किसी भिन्न पदार्थका बन जाय तब फिर दूसरा पदार्थ या कोई पदार्थ रहेंगे ही नहीं, पदार्थोंकी हानि हो जायगी, अथवा एकका स्वरूप दूसरेका बन जाय तो उनमें फिर भिन्नता न रहेगी । इस कारण भी सत्ताके समवायको सत्त्व कहते हैं, यह बात युक्त नहीं बैठती ।

सत् और समवायमे सत्त्वकी उपपत्तिके कारणकी पृच्छा—अब और भी सुनो । सत्ताके समवायसे पदार्थोंका सत्त्व माना है तो यह बतलावो कि सत्ता और समवायका सत्त्व कैसे हो गया ? अब यहाँ तीन बातें आयीं ना—पदार्थ, सत्ता और समवाय । जैसे अत्मा नामक द्रव्यका अस्तित्व जानना है तो आत्मा द्रव्य है और आत्मामे सत्ताका समवाय हुआ तब आत्मामें सत्त्व पाया, अब यहाँ तीन पदार्थ हो गए—आत्मा सत्ता और समवाय । तो यहाँ यह बतलावो कि सत्ता और समवायमें सत्त्व कहाँसे आ गया ? सत्ता और समवायमें सम्बन्ध यदि नहीं है और फिर भी सत्त्व माना जाय याने सत्ता और समवायमें किसी सत्ता आदिकका सम्बन्ध नहीं बताया जाता और फिर भी सत्त्व कहलायेंगे तो इसमें प्रतिप्रसंग दोष होगा । फिर तो क्या है ? खरविषाण आदिक भी सत्त्व कहलाने लगे । न हो सत्ता और समवायका सम्बन्ध और फिर भी यह सत्त्व कहलाये, सत्तामे और समवायमे स्वयं कुछ नहीं है और फिर भी सत्त्व कहलाता है तो इसका अर्थ यह निकला कि सत्ता और समवायके सम्बन्ध बिना भी कोई सत्त्व कहला सकता है । तो खरविषाणमे सत्ता और समवायका सम्बन्ध नहीं है तो न होने दो, सम्बन्ध न होकर भी यह सत्त्व कहला जायगा । तो यहाँ पूछा जा रहा है कि सत्त्व और समवायमे सत्त्व कैसे आया ?

सत्त्व और समवायमे सत्त्वकी अनुपपत्ति—यदि कहो कि सत्ता समवायान्तरसे याने अन्य सत्ताका समवाय हुआ इससे सत्तामे सत्त्व आया और समवायमे अन्य सत्त्वका समवाय हुआ इसलिए समवायमे सत्त्व आया । ऐसा कहनेपर अनवस्था दाब हो जायगा । फिर तो अनेक सत्ता और अनेक समवाय मानते रहने पड़ेंगे । यदि कहो कि सत्ता और समवायमें सत्त्व स्वतः ही आ गया तब तो समस्त पदार्थोंका ही सत्त्व सत्ता ही क्यों न मान ली जाय ? सत्ता और समवायसे फिर क्या प्रयोजन रहा ? इस प्रकार सत्त्व कोई अलग पदार्थ है और सत्त्व समवायका सम्बन्ध होनेसे फिर कोई पदार्थ सत्त्व कहलाये यह व्यवस्था वस्तुस्वरूपके विरुद्ध है । शकाकारने जो यह कहा था कि समवायमे सत्त्व स्वतः ही बन जायगा । जैसे कि अग्निमें उष्णता स्वतः ही बनी हुई है । यह कथन भी कोरा प्रलाप है । और भाई प्रत्यक्ष सिद्ध पदार्थ स्वभावमे तो स्वभावोंके द्वारा उत्तर दिया जा सकता है । अग्नि और उष्णता इन दोनोंका प्रत्यक्ष ही रहा है । वहाँ तो हम यह कह सकते हैं कि अग्निमें उष्णता स्वतः पायी जा रही है, उसमे सम्बन्ध जोड़नेका विकल्प नहीं करना पड़ता ? लेकिन समवाय और समवायी ये कुछ प्रत्यक्षसिद्ध तो नहीं हैं । तब पट ये प्रत्यक्ष सिद्ध हैं, किन्तु इन्हें समवायी कहना यह तो प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं है, वह जैसा है सो है । समवायी कहाँ दिखता है और, इसी तरह तब और पटका समवाय भी नहीं प्रत्यक्ष सिद्ध है । समवायका कहाँ प्रत्यक्ष हो रहा है ? तो जो प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं है उनमे प्रत्यक्ष सिद्ध अग्नि उष्णताका दृष्टान्त दोगे तो वह कैसे सिद्ध बनेगा । सो वहाँ यह भी नहीं कहा जा सकता कि समवायमे तो स्वतः सम्बन्धपना है और संयोग आदिकमें समवायके कारण सम्बन्ध-

पना है। ये भी कुछ सम्बन्धसे प्रसिद्ध नहीं हो रहे। क्योंकि समवायका सम्बन्ध स्वयं स्वयं के विषयभूत नहीं है। तब समवाय और समवाय काई क्या है? यदायके विवेक धर्मों को निरस्त कर कराना की जायेगी बात है तो उसकी प्रत्यक्षता प्राप्ति नहीं है?

समवायके स्वतः सम्बन्धस्वरूपकी अनुमान विम्वद्वता और भी गुनी शक्तिकारने जो यह कहा है कि समवायमें सम्बन्धवत्ता स्वतः हुआ करना है यह बात अनुमान विरुद्ध है। जैसे अनुमानमें समवायमें स्वतः सम्बन्धवत्ता निगम होगा है मा सुतो ! समवाय किसी अन्य सम्बन्धीक साथ सम्बन्धमान होता हुआ स्वतः सम्बन्ध नहीं होता क्योंकि सम्बन्धमान होनेसे रूप आदिस्वकी तरह। जैसे स्व घटके साथ सम्बन्ध होगा है तो सम्बन्धमान है ना स्व आदिस्व, तो उनका सम्बन्ध स्वतः भट्टो होता, किन्तु स्व आदिकमें होता है। विशेषवादीको मान्यताको लेकर यह अनुमान दिया गया है ताकि उनका गलत मतव्य सप्रतिष्ठ हो जाय। तो इस अनुमानमें विरोध होनेके कारण भी समवायमें स्वतः सम्बन्धवत्ता है यह बात सिद्ध नहीं होती ज जो सम्बन्धमान होते है वे वे स्वतः सम्बन्ध नहीं हुआ करते। जैसे स्व आदिस्व सम्बन्धमान है घटमें तो स्व आदिक स्वतः हा घटमें सम्बन्ध नहीं होते, किन्तु समवाय सम्बन्ध के कारण सम्बन्ध माने है। तो इसी प्रकार जब समवाय भी सम्बन्धमान है तो वह भी स्वतः सम्बन्ध न हो सकेगा। किसी अर्थमें सम्बन्ध मानना होगा। इस अनुमानसे भी समवायके स्वतः सम्बन्धवत्ता निराकरण हो जायगा। अब यदि धनाकार यह बहे कि जैसे अग्निमें उत्पत्ता है और परके लिये भी उत्पत्ता करना है तो अग्निकी उत्पत्ताका सम्बन्ध स्व और परके लिए है। ऐसे ही समवाय और समवाय दोनोंने सम्बन्धवत्ता कारण है। इसी प्रकार जैसे दीरकका जो प्रकाश है वह भी स्व और पर दोनोंने प्रकाशका कारण है एते ही समवाय अपने य समवाय दोनोंने सम्बन्धवत्ता कारण है गणाका जन जैसे पवित्र माना जाता है तो वह भी स्वयं पवित्र है और दूसरोंकी पवित्रताका कोण है इसी प्रकार समवाय भी धूँक सम्बन्धवत्ता है इस लिये स्वके भी सम्बन्धवत्ता कारण है और परके भी सम्बन्धवत्ता कारण है। याने समवायमें स्वतः सम्बन्धवत्ता है और वह द्रव्य गुण वम आदिकमें परस्पर में समवाय सम्बन्ध कर देना है। तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि व ता इस ही द्रष्टव्य के अघारपर यह क्यों नहीं नहीं मान लिया जाता कि ज्ञान स्व और परके प्रकाशका कारण है। अर्थात् ज्ञान स्वयं व्यवसायी है। जैसे कि अग्नि स्व पर उत्पत्ताका कारण है, दीरक स्व पर प्रकाशका कारण है। इस ही प्रकार ज्ञान स्व पर ज्ञानका कारण है। ऐसा मान लेना चाहिए। और, यदि इस प्रकार मान लेते हैं विशेषवादी तो उनका यह सिद्धान्त कि ज्ञान ज्ञानांतरके द्वारा वेद्य है प्रमेय होनेसे यह सप्रतिष्ठ हो जाता है। देखो ! अब यह ज्ञान स्व पर प्रकाश हेतु बन गया। तब ज्ञानने अपने आपको ज्ञान दिया और दूसरोंको ज्ञान दिया। तो अब ज्ञानान्तरके द्वारा वेद्य हो, इसकी मान्यता कहा रही ? इसमें सिद्ध है कि समवाय स्वतः सम्बन्ध रूप नहीं है।

समवायकी व समवायके स्वतः सम्बन्धरूपताकी असिद्धि— शंकाकार कहता है कि समवाय सम्बन्धान्तरकी अपेक्षा नहीं रखता, क्योंकि यह स्वतः सम्बन्ध-रूप है। जो पदार्थ सम्बन्धान्तरकी अपेक्षा रखा करता है वह स्वतः सम्बन्ध नहीं कहलाता। जैसे घट पट आदिक ये सम्बन्धान्तरकी अपेक्षा रखते हैं, क्योंकि स्वतः सम्बन्धरूप नहीं हैं। लेकिन समवाय तो स्वतः सबधरूप है। इस कारण सम्बन्धान्तरकी अपेक्षा नहीं रखता। समाधानमें कहते हैं कि यह कहना केवल अपने मनकी कल्पनामात्र है, क्योंकि इसमें हेतु असिद्ध है। जब समवायका स्वरूप ही सिद्ध नहीं है तो उसमें यह सिद्ध करना कि समवायमें स्वतः सम्बन्धपना है, कैसे युक्त हो सकता है? और फिर इस हेतुका सयोगके साथ अनेकान्त दोष है। देखो सयोग भी सम्बन्ध है। लेकिन वह सम्बन्धान्तरकी अपेक्षा रखता है। जब समवायका सहयोग मिलता है तो सयोग द्रव्यमें जुड़ता है। सयोगादिक स्वतः असम्बन्ध स्वभावरूप होनेपर भी किसी पर सम्बन्धसे जुट जाय यह तर्क भी तो युक्त नहीं है। और, घट आदिक पदार्थ सबधी होनेके कारण इनमें परसे भी सबधपना नहीं बन सकता। इस कारण यह कहना कि समवाय स्वतः सबधरूप है यह बात अयुक्त है। अब समवायमें अन्य सम्बन्ध जोड़ते भी नहीं बनता। बात तो यह है कि जब कोई बात है ही नहीं, समवाय पदार्थ है ही नहीं फिर उसके बारेमें कुछ विशेषता बताये कोई तो उसकी पूर्ति नहीं हो सकती है। इस प्रकार समवायमें स्वतः सम्बन्ध होना सिद्ध न हुआ।

सयोग और समवायान्तरसे भी समवायीमें समवायके सम्बन्धकी अनुपपत्ति—अब यदि कहोगे कि समवायियोंमें समवायका सम्बन्ध परसे होता है तो वह पर क्या चीज है जिससे कि समवायमें समवायका सम्बन्ध होता है? क्या वह सयोग है अथवा समवायान्तर है या विशेषण भाव है अथवा अदृष्ट है? इन चारमेंसे कौनसा कारण है जिससे कि समवायोंमें समवायका सम्बन्ध होता है। सयोगसे तो समवायोंमें समवायका सम्बन्ध कह नहीं सकते, क्योंकि सयोग तो गुणरूप है और जो गुण होगा वह द्रव्यके आश्रय रहा करता है। समवाय तो द्रव्य नहीं है, समवाय तो स्वतन्त्र पदार्थ माना है फिर समवाय और समवायीमें सयोग किसी भी प्रकार हो नहीं सकता। इससे सयोगसे समवायीमें समवाय सम्बन्ध हो जायगा, यह पक्ष निराकृत हुआ। अब यदि कहते हो कि समवायान्तरसे सम्बन्ध हो जायगा समवायियोंका समवायमें तो वह भी युक्त नहीं है, क्योंकि समवाय तो एकत्वरूप माना गया है विशेषवाद में। और फिर कदाचित् मान लो कि समवायान्तरसे समवायमें समवायका सम्बन्ध हो जाता है तो इसमें अनवस्था दोष आयगा। तब द्वितीय पक्ष भी निराकृत हुआ।

विशेषणभावसे भी समवायीमें समवायके सम्बन्धकी अनुपपत्ति—अब यदि कहोगे कि विशेषणभावसे समवायमें समवायका सम्बन्ध हो जायगा तो वह भी अयुक्त है। विशेषणभावसे समवायीमें समवायका सम्बन्ध कहना हेतुकी बात है,

क्योंकि सम्बन्धान्तरसे सम्बद्ध पदार्थों में ही विशेषणभावकी प्रवृत्ति देखी गयी है याने किसी पदार्थको विशेषण कहता किसी पदार्थको विशेष्य कहना यह तब ही बन सकता है जब अपने-अपने कारणसे या सम्बन्धान्तरसे सम्बद्ध होकर वे दोनों ही पदार्थ पहिले निष्पन्न हुए हो तब तो उनमें विशेष्य विशेषण भावकी प्रतिपत्ति बन सकती है । जैसे कहा कि यह दण्डविशिष्ट पुरुष है तो दण्डमें दण्डत्वके समवायसे पहिले दण्ड पहिले निष्पन्न है और वह पुरुष भी अपने कारणसे निष्पन्न है तो अपने-अपने सम्बन्धान्तरसे सम्बद्ध उन दोनों पदार्थोंमें पुरुष विशेष्य है, दण्ड विशेषण है, यह कहा जा सकता है और यदि इस तरह न माने अपने-अपने सम्बन्धसे सम्बद्ध होकर निष्पन्न रहकर विशेष्य विशेषण भाव बनता है यह न मानें । बिना ही सम्बन्धके बन जाय तो सब कुछ सबके विशेषण और विशेष्य हो जायगा और फिर समवाय आदिकका सम्बन्ध मानना अनर्थक हो जायगा, क्योंकि देखो ! अब सम्बन्धके बिना भी गुण गुणी आदि भावोंके विशेषणकी प्रतिपत्ति हो गई । यहाँ असल यह है कि गुण गुणी पहिलेसे निष्पन्न हो तब तो उनमें विशेषण विशेष्य भाव बना सकते हैं और विशेषण विशेष्य भाव जब बने तब उससे समवाय सम्बन्ध माना जायगा । तो जब वे गुणगुणी हो निष्पन्न हैं पहिलेसे और उनमें विशेष्य विशेषण भाव भी बन गया है तो अब समवाय सम्बन्ध करनेकी आवश्यकता क्या रही ? और भी दोष यह है कि समवायोंका विशेषण नहीं बन सकता, क्योंकि अत्यन्त भिन्न होनेके कारण समवाय अपनेमें है समवायी अपनेमें है । कैसे कह दिया जाय कि यह इसका विशेषण है ? उसका वह घम है नहीं आकाश की तरह । कोई यह नहे कि असत् घर्मपना उसका रहा आये याने दूसरेका वह दूधड़ा घम कोई घम भी नहीं है, यह भी रहा आये, समवाय समवायीका घम नहीं है यह भी रहा आये और समवायियोंका विशेषणपना भी रहा आये तो क्या आपत्ति है ? सो उस आपत्तिके परिहारके लिए कहते हैं कि सार्ध ये दो द्रव्य संयुक्त हैं, ऐसे ज्ञानम संयोगी घर्मपनेको छोड़कर संयोगके और कुछ उस पदार्थका विशेषणरूपपना नहीं देखा गया है । इन पदार्थोंका संयोग विश्लेषण है, यह नहीं देखा गया किन्तु उस प्रकारकी परिस्थिति इन संयोगी पदार्थोंकी अवस्था है यह देखा गया है । और, समवाय समवायियों का सम्बन्धान्तरसे दूसरे सम्बन्धसे सम्बद्ध हो जाना यह भी बनता क्योंकि विशेषण-वादमें ऐसा माना ही नहीं गया है । तो यो विशेषणभावके बलपर समवाय समवायियों में सम्बद्ध रहे, यह सिद्ध नहीं हो पाता ।

पदार्थोंकी परस्पर भिन्नता होनेसे स्वयं निष्पन्न पदार्थोंसे समवायकी अप्रयोजकता—और, भी सुनो ! जो भी विशेषण भाव दिया है जैसे यहाँ समवाय को विशेषण माना है तो वह समवायियोंमें अत्यन्त भिन्न है क्योंकि समवायी भी पहिलेसे स्वयं निष्पन्न पदार्थ है । द्रव्य गुण आदिक और समवाय भी स्वयं पदार्थ है । तो जब ये दोनों अत्यन्त भिन्न हो गए तो उनमें यह नियम कैसे बनेगा कि समवाय विशेषण है, समवायी विशेष्य है ? यदि कहो कि समवायसे बन जायगा यह सम्बन्ध

तो इसमें इतरेतराश्रय दोष आता है, किस प्रकार कि जब समवायका नियम सिद्ध हो ले, समवाय सिद्ध हो ले तब तो उसमें विशेषताभावके नियमकी सिद्धि होगी । और जब विशेषण भावका नियम सिद्ध होले तब फिर समवायमें नियमकी सिद्धि होगी । समवायियोंमें समवायका विशेषण कहेंगे, यह बात कहना और विशेषण भाव होनेसे इन समवायियोंका यह समवाय है, यह नियम बनना ऐसे ये दो नियम परस्पर आश्रित हो गए ।

विशेषणभावसे समवायका समवायी सिद्ध करनेमें विशेषणभावका भिन्नता अभिन्नताके विकल्पमें निराकरण — अब यह बतलावो कि यह जो विशेषणभाव कहा जा रहा है सामान्यतया विशेषणभाव । किसी विशिष्ट नामके विशेषण भावकी अपेक्षासे नहीं कह रहे विशेषणभाव नामक सम्बन्ध ही, वह ६ पदार्थोंसे भिन्न है या अभिन्न द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय ये ६ पदार्थ विशेषणवादमें माने गए । अब नई चीज कह रहे हैं शकाकार, विशेषणभाव नामका कुछ भी तत्त्व माने इन ६ पदार्थोंसे भिन्न है, अथवा अभिन्न ? यदि कहोगे कि विशेषण भाव ६ पदार्थोंसे भिन्न है तो वह भावरूप है या अभावरूप ६ पदार्थोंसे भिन्न जो कुछ विशेषणभाव है वह सद्भावरूप है अथवा अभावरूप है ? यदि कहोगे कि सद्भावरूप है तब तो ऐसा नियम बनना कि पदार्थ ६ ही होते हैं इसमें दोष आ जायगा । लो अब उन ६ पदार्थोंके अलावा विशेषणभाव नामक भी पदार्थ निकल आया । और, यह कह नहीं सकते कि विशेषणभाव अभावरूप है । क्योंकि ऐसा माना ही नहीं गया है तब विशेषणभावकी सिद्धि नहीं होती ।

विशेषणभावका छह पदार्थोंमें अनन्तर्भाव — यदि यह कहोगे कि विशेषण भाव इन ६ पदार्थोंमें गभित हो जाता है । अलगसे कुछ नहीं है तो बतलावो यह विशेषणभाव द्रव्य तो है नहीं, क्योंकि विशेषणभावमें अन्य किस गुणका समावेश है ? जो गुणोंका आचार हो वही तो द्रव्य है । द्रव्यमें गुणोंका आश्रितपना हुआ करता है । विशेषणभाव यदि द्रव्य नामक पदार्थ मान लिया जाय तब तो उसमें गुण बतलावो किम नवीन गुणोंका समावेश है । तो गुणोंके द्वारा आश्रितपना न होनेके कारण ये द्रव्य नहीं है । अथवा मानलो द्रव्य हो जायें विशेषणभाव तो गुणोंके आश्रितपनेका सर्वत्र अभाव हो जायगा । फिर नियम न रहेगा कि गुण द्रव्याश्रित होता है । इस कारण विशेषणभाव गुण नामका भी पदार्थ नहीं है । क्योंकि यदि गुण होता तो बतलावो यह विशेषणभाव किसके आश्रय रह रहा है ? गुण तो उसे कहते हैं कि जो द्रव्यके आश्रय रहा करते हैं ? विशेषणभावको कर्म नामक पदार्थ नहीं कह सकते क्योंकि कर्मके आश्रितपनेके अभावका प्रसंग हो जायगा । विशेषणभावमें सामान्य नामक पदार्थ भी नहीं कह सकते, क्योंकि समवायमें सामान्यको उपपत्ति नहीं है । समवाय तीन पदार्थोंमें हुआ करता है, द्रव्य, गुण, और कर्म ।

अब विशेषणभावकी यदि सामान्य मान लिना जाय तो मान लो सामान्य, पर अब समवायमें विशेषण विशेष्य भाव न आ पायगा । विशेषणभावको विशेष नामका पदार्थ भी नहीं मान सकते, क्योंकि कहा गया है कि विशेष नित्य द्रव्यके आश्रित होता है । वैशेषिक सिद्धान्त है यह कि नित्य द्रव्यमें रहने वाले विशय हुआ करते हैं । अनित्य द्रव्यमें विशेषण भावकी उपलब्धि होनेसे समवायमे अभावका प्रसंग हो जायगा एक साथ अनेक समवायियोंका विशेषण होनेपर फिर सो समवाय अनेक बन जायेंगे । विशेषणभाव यदि समवायीके विशेषण हैं तो जितने समवायी हैं उतने ही समवाय माने जायेंगे । यहापर भी जो पदार्थ एक साथ अनेक पदार्थोंका विशेषण होता है वह अनेक माना गया है, देखा गया है । जैसे दड कुण्डल आदिक अनेक पदार्थ विशेषण एक साथ हैं और अनेक विशेष्य हैं । तो उसी प्रकार एक साथ अनेक पदार्थोंका विशेषण यदि समवाय बन गया, जैसे कि इस प्रसंगमे मानना पड रहा है । तो इसका निष्कर्ष यह है कि फिर समवाय अनेक हो गया । यहाँ यह व्याप्ति बनी कि एक साथ अनेक पदार्थोंका जो विशेषण होता है वह अनेक होता है तो इस प्रकार तो अब लो समवाय भी एक साथ अनेक पदार्थोंका विशेषण बन गया ना ! सभीमे एक साथ समवाय है अनेक पदार्थोंका तब समवाय अनेक मानने पड़ेगे । यहाँ कोई यह सदेह न करे कि फिर सत्त्व आदिकके साथ अनेकान्त हो जायगा कि देखो सत्त्व तो एक है मगर एक साथ अनेक पदार्थोंमें रह रहा है । ऐसा सदेह यो न करना चाहिये कि सत्त्वमें भी अनेक स्वभाव पडे हुए हैं । जैसे—पट सत् है, घट सत् है । जितने पदार्थोंमें सत्त्वका सम्बन्ध है उतने ही सत्त्व विशेषण हैं । अनेक स्वभावता पूर्वक सत्त्व देखा जाता है । इस कारण यह कहना अयुक्त है कि विशेषण भावसे समवाय समवायियोंमें सम्बद्ध हो जाता है इस तरह तीसरे विकल्पका भी निराकरण किया गया ।

सम्बन्धरूपत्वरहित अदृष्टसे समवायके सम्बन्धकी सिद्धिका अभाव—  
समवायीमे समवायका सम्बन्ध परसे होता है तो उस सम्बन्धमें पूछा जा रहा था कि समवायीका सम्बन्ध सयोगसे होता या समवायान्तरसे होता या विशेषण भावसे होता अथवा अदृष्टसे होता ? इन चार विकल्पोंमेंसे आदिके तीन विकल्पोंका तो निराकरण कर दिया, अब चतुर्थ विकल्पकी चर्चा चल रही है । समवायीमें समवायका सम्बन्ध अदृष्टसे भी नहीं हो सकता, क्योंकि अदृष्ट सम्बन्धरूप नहीं है । अदृष्ट है, पुन्य पाप कर्म है मगर वह सम्बन्धस्वरूप तो नहीं जिसके द्वारा समवायका सम्बन्ध कर दिया जा सके । सम्बन्ध होता है दो पदार्थोंमें ऐसा विशेषवादाने स्वयं माना है, मगर, अदृष्ट तो द्विष्ट है ही नहीं, अदृष्ट आत्मामें रहता है । वह अन्य समवाय समवायियोंमें कैसे रह सकता है जैसे घटमें रूपका समवाय अदृष्टके कारण हो गया क्या ? ऐसे ही आत्मा में बुद्धिका समवाय है तो क्या समवायका सम्बन्ध समवायीमें अदृष्टके कारण हो गया ? अदृष्ट तो आत्मा में रहने वाला एक गुण है । वह तो आत्मा में ही रहेगा । दुनिया

भरके समवायी पदार्थोंमें समवाय सम्बन्धको जोड़ता फिरे, यह अदृष्ट कैसे हो सकता है । और, कदाचित् मानलो कि अदृष्टके द्वारा समवायी और समवायमें सम्बन्ध जुट गया तो वह भी एक सम्बन्धरूप बन गया । तब सम्बन्ध ६ हुआ करते हैं इस मिथ्या-न्तका घात हो गया । सायोग, समवाय, सयुक्त समवाय, सयुक्त समवेत समवाय, वाच्य वाचक भाव, विशेष्य विशेषण भाव । इनके अतिरिक्त अब यह आ गया अदृष्ट, सो सम्बन्ध ६ प्रकारके हैं हम विशेषवादके सिद्धान्तका भी अब घात हो गया । 'अदृष्ट को सबबहेतुकताके सम्बन्धमें दूसरी बात यह है कि यदि अदृष्टके द्वारा समवाय सम्बन्धित होता है याने समवायी पदार्थमें समवायका सम्बन्ध अदृष्टके द्वारा किया जाता है तो फिर गुण गुणी आदिक भी अदृष्टके द्वारा सम्बद्ध हो जायें । गुणीमें गुण का सम्बन्ध अदृष्टके कारण हो जाय, इसमें क्या आपत्ति आये ? और, तब फिर समवाय आदिककी कल्पना करना भी व्यर्थ है, क्योंकि अब अदृष्टके द्वारा गुण गुणीका भी सम्बन्ध बन गया, सर्व सम्बन्ध बन जायगा । फिर समवाय पदार्थकी कल्पना निरर्थक है ।

असम्बद्ध अथवा सम्बद्ध दोनों विकल्पोमें भी अदृष्ट द्वारा समवायियों में समवायके सम्बन्धकी असिद्धि — अब यह बात बतलावो कि जिस अदृष्टके द्वारा आप समवाय और समवायोंमें सम्बन्ध करा देना चाहते हैं वह अदृष्ट क्या असम्बद्ध होकर समवायके सम्बन्धका कारण होता है या सम्बद्ध होकर समवायके सम्बन्धका कारण बनता है ? याने अदृष्ट सबसे निराला रहकर ही समवाय और समवायमें सम्बन्ध बता देता है यह भाव है क्या आपका या अदृष्ट भी खुद सम्बद्ध होकर उन समवाय समवायियोंमें घुल मिलकर उनके सम्बन्धका कारण बनता है, यह आपका भाव है ? यदि अहो कि असम्बद्ध होकर ही अदृष्ट समवायके सम्बन्धका कारण बनता है तो इसमें तो अतिप्रसंग आयागा । अनेक पदार्थ स्वतः हैं, परिपूर्ण हैं असम्बद्ध हैं, फिर तो कोई भी किसीके सम्बन्धका कारण बन बैठेगा । यदि कहो कि सम्बद्ध होकर ही अदृष्ट समवायके सम्बन्धका कारण होता है तब यह बालाश कि अदृष्टका सम्बन्ध कैसे हुआ समवायके साथ ? क्या समवायसे हुआ अथवा किसी अन्यसे हुआ ? यदि अदृष्टका उन समवाय समवायियोंमें सम्बन्ध समवायसे मानते हो तो हममें इतरेतराश्रय दोष आता है । जब समवायकी सिद्धि हो चुके तब तो समवायके साथ अदृष्टका सम्बन्धना सिद्ध हो और जब समवायके साथ अदृष्टका सम्बन्धपना सिद्ध हो ले तब यह कहा जा सकेगा कि सम्बद्ध अदृष्ट समवायका कारण होता है । तो अन्योन्याश्रय दोष होनेसे अदृष्ट सम्बद्ध होकर समवायके सम्बन्धका कारण होता है, यह निकल सही नहीं उतरता । यदि कहो कि अदृष्ट अन्यसे सम्बद्ध होकर समवायके सम्बन्धका कारण बन जाता है तो यह बात भी अयुक्त है कि ऐसा विशेषवादमें माना ही नहीं गया । समवायकी स्वतः सम्बद्ध माना है । इस प्रकार यह सिद्ध नहीं होता है कि समवाय सम्बद्ध होकर या अदृष्टके द्वारा सम्बन्ध पा कर समवायीमें अपना अट्टा जमाता है यह भी नहीं कह सकते कि



समवाय असम्बद्ध होकर फाय करने लगेगा क्योंकि जो असम्बद्ध हो उसमें सम्बन्ध रूपता किसी तरह आ ही नहीं सकती जैसे घट घट आदिक पदार्थ हैं, वे प्रगल्भ हैं । सम्बन्ध स्वरूपता इनमें फिर नहीं आ सकती । यदि कहा कि प्रगल्भमें भी सम्बन्ध रूपता सम्बन्ध बुद्धिके हेतुपक्षसे आ जायगा अर्थात् सम्बन्धबुद्धि जो हो रहा है उस हेतुसे असम्बद्धमें सम्बद्धरूपता सिद्ध हो जायगी । उत्तरमें कहते हैं कि यथा माननेपर महेश्वर आदिकमें भी सम्बन्धरूपताका प्रसंग आ जायगा, क्योंकि विशेषवादमें जब समस्त जगतको महेश्वर कर्तृत्व माना है तो सम्बन्धबुद्धिके भी महेश्वर हेतु दत्तेंगे । जो सारे जगतको रच देता है वह पुरुषोकी बुद्धि ही न रच सकेगा क्या ? तो सम्बन्धबुद्धि के हेतु हम दृष्टिमें महेश्वर भी बन गये और जो सम्बन्धबुद्धिका हेतु होता है वह सम्बद्ध रूप होता है यह बात इस प्रसंगमें विशेषवादी स्वयं कह रहा है । तो यो महेश्वर आदिकमें भी सम्बन्धरूपताका प्रसंग आ जायगा ।

असम्बद्ध अदृष्टमें समवायीमें समवायके सम्बन्धबुद्धि निबन्धनताका अभाव—एक स्पष्ट बात यह भी है कि प्रगल्भ होकर कोई समवायी पदार्थ उस सम्बन्धबुद्धिका कारण कैसे बन जायगा ? अलग-अलग हैं पदार्थ । समवाय अलग है, असम्बद्ध है, तो वह किसी दूसरेके सम्बन्धबुद्धिका कारण कैसे बन जायगा ? जैसे अगुलियाँ अलग-अलग हैं, घटमें जुदी हैं तो जब घटसे अगुलियोंका संयोग ही नहीं है, असम्बद्ध है तो सम्बन्धबुद्धिका कारण तो नहीं बन गया । इस बातकी मिट्टिका अनुमान प्रयोग भी है—इस आत्मामें ज्ञान है, इस प्रकारकी जो सम्बन्धबुद्धि हो रही है वह सम्बन्धीसे सम्बद्ध सम्बन्धपूर्वक नहीं होती है, क्योंकि सम्बन्धबुद्धि होनेसे । जैसे दण्ड व पुरुषकी सम्बन्धबुद्धि । दण्ड व पुरुषमें सम्बन्धबुद्धि हो रही है ना ? तो वह दण्ड व पुरुष, ये दो हुए, तो ये इन सम्बन्धियोंसे असम्बद्ध रहे ऐसे कि सम्बन्धके कारण सम्बन्धबुद्धि होती हो तो नहीं, इस अनुमानसे भी इस मतव्यका विरोध हो जाता है । तो यो अनेक प्रकारसे विचार करनेपर यह सिद्ध होता है कि समवाय नाम का तो कुछ पदार्थ है ही नहीं । और कल्पनामें भी मान लो है समवाय, तो समवायका समवायीमें सन्वाय होता है, गुण गुणियोंमें समवाय होता है, यह भी सिद्ध नहीं होता क्योंकि वे सब एकरूप हैं । गुण गुणीसे पृथक् नहीं है । जो भी अखण्ड द्रव्य है उसकी ही विशेषता गुण है ।

समवायी अथवा असमवायीमें समवायकी परिकल्पनाकी असिद्धि—अब और भी बात पूछ रहे हैं कि यह समवाय समवायीमें माना जा रहा है या असमवायीमें ? समवाय तो कहलाता है वह अभिन्न तत्त्व जिसमें जो स्वतः मौजूद है अथवा कहो उपादान और उसका कर्म । असमवायी वह कहलाता है जो समवायी नहीं है, उपादान नहीं है । तो यहाँ यह बतलावें विशेषवादी कि समवाय जो माना गया है सो वह समवायीमें ही माना है या असमवायमें ? यदि कहौ कि समवाय

सम्बन्ध असमवायीमे हो जाता है तब तो घट पट इनमे भी समवाय सम्बन्ध लग जाना चाहिए क्योंकि घटका पट समवायी नहीं पटका घट समवायी नहीं । समवायीका शीघ्र अर्थ सम्भूतता हो तो उपादानके रूपमे सम्भूलें । जैसे पटका उपादान तत्तु है तो तत्तुमे पटका समवाय मान लिया । पर घट और पट ये दोनों एक दूसरेके उपादान नहीं हैं । गया घटसे पट बनता है या पटसे घट बनता है ? तो ऐसे अतन्त भिन्न घट पट जैसे अर्थोंमें भी समवायका प्रसंग हो जायगा, क्योंकि जब तो असमवायीमे भी समवायकी कल्पना करने लगे । यदि कहो कि समवाय सम्बन्ध समवायीमे भी होता है तो यह धतलावो कि उन दोनोंका समवायीपना कहासे आया क्या समवायसे आया या स्वत आया ? जैसे तत्तु और पट इनमे समवाय मानते हैं ना, तो समवायी हुए वे तत्तु पट, अब इनमे जो समवाय सम्बन्ध बनानेके लिए समवायीपना माना गया और समवायीमें मानते हो समवाय सम्बन्ध तो बताओ कि ये समवायी कैसे बन गए ? यदि कहो कि समवायसे बन गए तो इसमे हतरेतराश्रय दोष आता है । जब समवायपना उन दोनोंका सिद्ध हो ले जिनमे कि समवाय सम्बन्ध थापना है तब तो समवायी का भाव याने, समवायित्व सिद्ध हो अथवा समवायी सिद्ध हो और जब समवायी सिद्ध हो तब समवायियोमे समवाय सिद्ध हो । इस कारण समवायसे समवायियोमे समवायका सम्बन्ध हो जाय यह बात नियमित नहीं घटती ।

समवाय द्वारा समवायियोमे समवायित्वकी अभिन्न अथवा दोनों रूपसे किये जानेकी असिद्धि—और, फिर यह धतलावो कि उस समवायके द्वारा समवायियोमें जो समवायित्व पैदा किया गया है वह भिन्न किया गया या अभिन्न ? याने समवायियोमे समवायित्व है, यह किया है समवायने, तो वह अभिन्न किया गया या भिन्न किया गया ? यदि कहो कि अभिन्न किया गया तो आकाश आदिकमे भी समवायित्वकी बात बननेका प्रसंग आयगा याने शब्द और आकाश इन दोनोंसे समवायियोसे अभिन्न रहने वाला समवायित्व समवादके द्वारा बन जायगा । यदि कहो कि समवायके द्वारा समवायियोमे भिन्न समवायित्व किया जा रहा है तो जब भिन्न ही है समवायियोंका समवायित्व तो फिर सवध बन ही नहीं सकता । भिन्न भिन्न दो पदार्थोंका सवन्ध बननेका क्या प्रश्न है ? यदि कहो कि अन्य सवधकी कल्पना कर लेंगे उन समवायी और समवायित्वके सवधके लिए अन्य सवधकी कल्पना कर लेंगे तो अनवस्था दोष होता है । अब उसमे समवायित्वकी कल्पना करनेके लिए सवधान्तर मानना पड़ेगा । और यदि कहो कि उस ही समवायसे समवायियोंमें समवायित्वके सवधत्वको बना देंगे तो इसमे हतरेतराश्रय दोष होगा कि समवायियोंका समवायित्व नियम सिद्ध हो तब तो समवाय नियमकी सिद्धि होगी । और जब समवाय नियमकी सिद्धि होगी तब यह उसका ही समवायित्व है यह सिद्ध बन पायगा । इससे समवायियोंका समवायित्व न तो भिन्न रूपसे समवायमे कर पाया और न अभिन्न रूपसे कर पाया । तो यों समवायसे समवायका समवायित्व न बन सका । अब यदि यह कहो

कि समवायमे जो समवायित्व पाया जा रहा है वह स्वतः ही है तब तो ठीक है । यों ही सर्व पदार्थोंमे जो कुछ धर्म पाये जा रहे हैं वे भी स्वतः हैं । तब समवाय नामक सम्बन्धकी कल्पना करनेसे कोई लाभ नहीं है । सब पदार्थ हैं अपने स्वभावरूप हैं, उनको समझनेके लिए भेदबुद्धिमे गुण और पर्यायीकी कल्पना की जाती है । जब कुछ न्यारे न रहे धर्म धर्मी, तो फिर समवाय सम्बन्धकी कल्पनासे लाभ ही क्या है ? सभी पदार्थ स्वतः सिद्ध निष्कल हैं ।

सयोग पदार्थकी सिद्धि न होनेसे शकाकारके आक्षेपका अनवकाश—  
शकाकार कहता है कि समवायके निराकरणमें जो युक्तियाँ दी हैं कि समवायके द्वारा समवायियोंका समवायित्व अभिन्न किया गया है या भिन्न किया गया है ? और, ऐसा विकल्प उठाकर उनपर आक्षेप किया है । ती ऐसी बात तो हम सयोगमें भी कह सकते हैं कि सयोगके द्वारा संयुक्त पदार्थोंमें जो संयुक्तत्व किया गया है वह, उससे भिन्न है, अथवा अभिन्न है ? और, भिन्न अभिन्न विकल्प उठाकर उस ही प्रकार यहाँ आक्षेप भी किया जा सकता है तो यह तो शब्द जालसे मुह बन्द करनेकी बात हुई । समाधानमे कहते हैं कि यह भी कथन अयुक्त है क्योंकि सयोग भी पदार्थ नहीं सद्विलम्बित रूपसे उत्पन्न वस्तुके स्वरूपको छोड़कर अन्य कुछ सयोग नहीं होगा । जब सयोग नामका पदार्थ ही नहीं है तो उसकी विधि करना उसके बारेमे आक्षेप, प्रत्यक्षिपे करना ये सब अनुचित बातें हैं । यदि कोई भिन्न सयोग नामका पदार्थ तुम मानोगे, आग्रह करोगे तो सयोगियोंके समवायमे भी ये सारे आक्षेप बराबर समान हो सकते हैं कि सयोगियोंमें जो संयुक्त किया जाता है सयोगके द्वारा वह अभिन्न है अथवा भिन्न है ? जो कुछ भी आक्षेप है जैसे अभिन्न होनेपर आकाश आदिकमें भी सयोग बन बैठे, भिन्न होनेपर सम्बन्धत्वकी उत्पत्ति नहीं होती । सम्बन्धान्तर माननेपर अनवस्था दोष होगा । सयोगसे सयोगका नियम करनेपर अन्योन्याश्रय होगा । वे सारेके सारे आक्षेप बराबर सयोगमें भी लग सकेंगे । लेकिन सयोग नामका कुछ पदार्थ ही नहीं तो उसके बारेमें बात करनेसे लाभ क्या ?

निष्क्रियत्व होनेपर भी गुणत्वादिकोमे आधेयत्वका शकाकार द्वारा कथन - शकाकार कहता है कि समवायका निषेध करनेके लिए जो यह बात कही गई है कि सयोग समवाय आदिक तो आधेय भी नहीं हो सकते क्योंकि वे निष्क्रिय हैं । आधार आधेयपना तो वहाँ बने कि आधेय बीजमें क्रिया हो और वह अपने वेगसे चले और उसका प्रतिषेध करने वाला कोई पदार्थ हो तो वह आधार बन जायगा । लेकिन जब समवाय आदिक निष्क्रिय हैं तो उनका आधेयपना ही कैसे सम्भव है ? और, फिर यों कहना कि समवायोंमें समवाय हैं यह कैसे ठीक है ? यह आक्षेप देना ठीक नहीं है, क्योंकि गुण आदिक सयोगी द्रव्यसे विलक्षण दृष्टा करते हैं, द्रव्यमें क्रिया होती है, सयोगी द्रव्य क्रिया करने लगे पर गुण आदिक तो सयोगी द्रव्यसे विलक्षण महिमा

रखते हैं, किस प्रकार कि सयोगी द्रव्यके तो सक्रिय होनेसे आधार आधेयभावकी प्रत्यक्षसे प्रतीति होती है । जैसे पानी डाला, घट भर गया तो पानी आधेय है और घट आधार है । तो सयोगी पदार्थोंमें आधार आधेय में वके प्रत्यक्षसे जानकारी सक्रिय होने के कारण हो रही है लेकिन गुणोंके निष्क्रिय होनेपर भी आधार आधेयभावकी प्रत्यक्ष से प्रतिती होती है, क्योंकि सयोगी द्रव्यसे गुण विलक्षण है और यह अपने जुड़े जुड़े पदार्थकी प्रकृति है इस कारण यह आक्षेप देना कि समवाय आधेय हुआ ही नहीं करता, क्योंकि निष्क्रिय है यह आक्षेप युक्त नहीं है ।

गुणादिकोंकी आधेयताकी शकाके समाधानमें तीन विकल्पोंके रूपमें पृच्छा - समाधानमें कहते हैं कि शकाकारका यह कहना कि गुणत्व आदिकमें सयोगी द्रव्यसे विलक्षणता है इस कारण सयोगी द्रव्य सक्रिय होनेसे आधार आधेय भाव युक्त रहे, लेकिन गुण तो निष्क्रिय होनेपर भी आधार आधेयभावसे युक्त होते हैं यह कहना असंगत है, क्योंकि वताओं गुणोंके निष्क्रिय होनेपर भी गुणोंमें जो आधेयपना आता है वह किस कारणसे आता है ? क्या अल्प परिमाण होनेसे आता है ? या द्रव्य अथवा आधार आदिकका कार्य होनेसे आता है, या आधेयरूपसे वे प्रतिभाज होते हैं इस कारणसे उनमें आधेय पना आता है ? इन तीन विकल्पोंमेंसे कौनसा इष्ट है ? इन तीनों विकल्पोंका तात्पर्य यह है कि गुणोंका परिमाण अल्प है, द्रव्यका परिमाण अधिक है इस लिए अधिकमें छोटेका आधेयपना बन जायगा । बड़ीमें छोटी चीज समाती भी है । आकाशमें पृथ्वी है ऐसा लोग कहते ही हैं, घड़ेमें पानी है । तो अल्प परिमाण होनेसे क्या गुणोंमें आधेयता मानते हो अथवा द्रव्यका कार्य है गुण इसलिए आधेय मानते हो ? जैसे अग्निका कार्य है धूम । तब धूम तो आधेय हो गया और अग्नि आधार हो गयी । ऐसा अब लोग निर्विवाद कहते हैं । तो क्या यह आपका भाव है कि गुण जो है वह गुणोंका कार्य है इस कारण गुणों आधार है और गुण आधेय है । उनमें वह समवाय समवायीका कार्य है इसलिए समवायी आधार हो जाय और समवाय आधेय हो जाय, क्या यह मतलब है ? अथवा यह तात्पर्य है कि गुण तो स्पष्ट आधेयरूपसे प्रतिभासमें आ ही रहे ? इन तीन विकल्पोंमेंसे कौनसा विकल्प विशेषवादी स्वीकार करते हैं ?

अल्पपरिमाणत्व अथवा तत्कार्यत्व हेतुसे समवायके आधेयत्वकी सिद्धिका अभाव—उक्त तीन विकल्पोंमेंसे यदि पहिला पक्ष स्वीकार करोगे कि अल्प परिमाण होनेसे गुणोंमें आधेयपना आता है तो यह प्रथम पक्ष अयुक्त है क्योंकि आपका यह नियम सर्वत्र घटित नहीं हो सकता कि महोपरिमाण वाली चीजतो आधार होती है और अल्प परिमाण वाली चीज आधेय होती है देखो ! व्यक्तिरूप गाय है और एक गोत्व सामान्य है वतलाओ व्यक्तिरूप गायका परिमाण बड़ा है या गोत्व सामान्यका परिमाण बड़ा है ? सामान्यका परिमाण बड़ा माना गया है । जो बहुत

जगह रहे उसे महापरिमाण कहते हैं । तो अब गोत्वमें गाय है ऐसा कोई नहीं कहता और गायमें गोत्व है ऐसा दुनिया कहती है-- जैसे मनुष्य और मनुष्यत्व । मनुष्य तो हुए व्यक्तिरूप और मनुष्यत्व हुआ सामान्य । तो महापरिमाण किसका है मनुष्यत्वका जो सब मनुष्योम रहे ऐसा जो मनुष्यत्व है वह तो महापरिमाण वाला हुआ । लेकिन मनुष्यमें मनुष्य है आधार और मनुष्यत्व है आधेय, तो देखा । यहा महापरिमाण गुण वाला सामान्य अब आधेय न बन सकेगा । उसमें अनाधेयताका दोष आ जायगा, इस कारण । यह पक्ष तो नहीं कह सकते कि अल्प परिमाण होनेसे गुणोंमें आधेयता है । महापरिमाण वाला भी आधेय कहा गया है और इसी कारण दूसरा विकल्प भी नहीं कह सकते कि समवायिका कार्य होनेसे समवाय आधेय है या द्रव्यका कार्य होनेसे गुण आधेय है या आधारका कार्य होनेसे आधेय कहलाता है । यह यो नहीं कह सकते कि देखो । सामान्य तो आधेय है और व्यक्तिका कार्य नहीं है । सामान्य तो व्यापक है और आकृत है । तो कार्यपनेकी बात गृही तो घटित न हुई । कार्य न होकर भी सामान्य आधेय है । तो समवायमें आधेयता कैसे सिद्ध हो सकेगी । समवायकी भी बात सुन लो ! ततुमें पटका समवाय है तो ततु तो अल्प परिमाण वाली चीज है, पट भी अल्प परिमाण वाली चीज है । और समवाय मारे विश्वमें व्यापक और एक चीज है । तो ऐसे परिमाण वाला समवाय आधेय न बन सकेगा । चले तो ये छवे होनेको और दूवे ही रह जावोगे । और, इसी प्रकार ततु और पटका कार्य नहीं है समवाय, इस कारण भी समवायको आधेय नहीं कह सकते । यो अल्पपरिमाण होनेसे और आधारका कार्य होनेसे आधेय कहलाता हो, यह विकल्प सगत नहीं होता है ।

आधेयतया प्रतिभासरूप होनेसे गुणोमे आधेयता मानने रूप तृतीय विकल्पका निराकरण—अब शकाकार कहता है कि गुणत्व आदिककी आधेयता तृतीय विकल्पसे मान लीजिये अर्थात् ये सब आधेयरूपसे प्रतिभात होते हैं इस कारण ये गुण आदिक स्पष्ट आधेय हैं । समाधानमें कहते हैं कि यह तीसरा विकल्प भी बिना विचार किए ही सुन्दर लग रहा है । इसपर विचार करिये तो पता पड़ेगा कि उन गुण आदिकका आधाररूपसे प्रतिभास नहीं होता । ये गुण द्रव्यमें आधेयरूपसे नहीं रहते, इसका प्रमाण यह है कि रूप आदिक गुण अपने आधारभूत घट पट आदिकमें भीतर और बाहर रह करते हैं । आधेय तो वह होता है जिसका बाहर ही सत्त्व हो । भीतर सत्त्व न हो । जैसे कि घड़ेमें वेर रखे हैं तो वेरका सत्त्व घड़ेकी जो मिट्टी है उसके भीतर तो नहीं पडा है उसके ऊपर ही ऊपर सत्त्व है । तो आधेय वही होता जिसका बाहर ही बाहर सत्त्व है । लेकिन रूप आदिक गुणोंकी तो अन्तरङ्गमें और वहिरङ्गमें सर्वत्र वृत्ति है । जैसे घड़ेका रूप घड़े के बाहर भी दिखता, घड़ेकी पपड़ीके अन्दर भी है । हर हालतमें है । तो जो अन्तरङ्ग वहिरङ्ग सब जगह सत्त्वरूपसे है उसको आधेय नहीं कह सकते । घड़ेमें रूप है ऐसा कहना भोय घड़ेमें चना है ऐसा कहना, इनमें कुछ अन्तर नहीं है क्या ? चने तो बाहर ही

बाहर सत्त्वसे हैं और रूप घड़ेके रंग-रंगमे, अणु-अणुमे अन्दर बाहर सर्वत्र सत्त्व-रूपसे है । जो केवल बाहर ही बाहर सत्त्वरूपसे हो वह आधेय हुआ करता है । देखो ! कुण्ड आदिक अधिकरणोमे बेर आदिक कुण्डके अन्त नहीं होते । आधारभूत पदार्थसे बाहर ही सत्तासे रहते हैं, है उनका सम्पर्क । पर, इस तरह गुण आदिकमे आधेयपनेका प्रतिभास नहीं हो रहा ।

अन्य युतसिद्धत्वके कारण ही उपरितनमात्रका प्रतिभास होनेसे गुणो मे आधेयत्वके प्रतिषेधकी अशक्यताकी शका—शकाकार कहता है कि रूप आदिक गुणोमे आधेयता होनेपर भी युतसिद्धि का अभाव है, इस कारणसे उपरितत रूपसे प्रतिभासमान हो, यह बात नहीं बन पाती । याने आधेयताका लक्षण तो हम यह स्वीकार कर लेते हैं कि जो आधारभूत पदार्थके ऊपर ही ऊपर प्रतिभासमान हो सो आधेय है लेकिन यह रूप द्रव्यसे युतसिद्ध नहीं है । जैसे कि घड़ेमे बेर यह युत-सिद्ध है । घड़ा पृथक् सिद्ध है, बेर बिल्कुल प्रथक् सिद्ध है । इनका एक क्षेत्रा-वगाह नहीं, वे एक हीमे समाये हुए नहीं, अथवा तखतपर चटाई । तो यहा आधेय तो हुई चटाई, आधार हुआ तखत । तो आधेय चटाई भी तखतके बाहर ही बाहर है । तखतका निजका जैसा रूप है वह तो बाहर ही बाहर नहीं अन्त बाह्य सर्वत्र है । तो इसमे यह अन्तर क्यों पड़ गया ? यो कि रूप और घट ये युतसिद्ध नहीं । तखत और रूप ये युतसिद्ध नहीं, और चटाई तखत ये युतसिद्ध हैं, तो जो पृथक्सिद्ध हो उनमे तो यह बात प्रतिभासमे आ जाती है कि आधेय बाहर ही बाहर लोटता रहता है, लेकिन जो युतसिद्ध हैं वे आधेय होकर भी उनमे इस तरहका प्रतिभास नहीं हो पाता कि ये बाहर ही बाहर रहा करें । इस कारण बाहर ही प्रतिभास का अभाव है ऐसा हेतु देकर गुणोकी आधेयताका निराकरण नहीं कर सकते ।

अनेक युक्तियोसे गुणोमे अनाधेयत्वकी सिद्धि—रक्त शकाके समाधान मे कहते हैं कि यह बात ठीक नहीं जचती, क्योंकि बाहर ही बाहर प्रतीतिमे आये, इसका कारण युतसिद्धपना नहीं है अर्थात् जो युतसिद्ध हो उनमे ही यह बात बनेगी कि वे बाहर ही बाहर प्रतिभासमे आयें कि जैसे कि घड़े और बेरका दृष्टान्त दिया कि युतसिद्ध हैं और इसी कारण ये घट मिट्टीके ऊपर ही ऊपर रहते हैं । तो इस तरह व्याप्ति सर्वत्र नहीं बन सकती है और इसी कारण ऊपर ही ऊपर प्रतिभासमे आया हुआ वस्तु आधेय है इसका कारण युतसिद्धपना नहीं है । अन्यथा अर्थात् यह दृष्ट यदि करली जाय कि युतसिद्धपना होनेके ही कारण बाहर ही बाहर वस्तुकी प्रतीति होती है आधेयकी, तो बनलावो कि क्षीरमें नीर मिला दिया । दूध और पानी आपसमे मिला दिये गए तो अब क्षीरमें नीर मिलाया ना । दूध रखा था बर्तनमें और उसमें मिला दिया पानी तो इनमें आधार रहा दूध और आधेय रहा पानी । लेकिन वहां क्या ऐसा प्रतिभासमें आ रहा है कि पानी दूधके ऊपर ही ऊपर प्रतिभासमें आया

और नीचे अच्छे ढंगसे दूध ही दूध रहे । तो देखो ! युतसिद्ध हैं दोनों । पानी पानी है दूध-दूध है लेकिन पृथक् सिद्ध होनेपर भी अब दूधमें पानी मिला दिया जाय तो पानीकी उपरितन रूपसे प्रतीति नहीं हो रही है । या पहिले किसी बर्तनमें थोड़ा सा पानी पड़ा हो और उसमें फिर दूध डाल दें तो वहां आघार हो गया पानी और आघेय हो गया दूध । याने पानीमें दूध मिलाया, लेकिन पानी व दूध युतसिद्ध होनेपर भी दूध पानीके ऊपर ही ऊपर तैर रहा हो, ऐसी प्रतीति तो नहीं हो रही । इससे यह कहकर आक्षेपसे बच जानेकी कोशिश विफल हो जाती है । क्या कहकर कि जो युत सिद्ध होता है उसकी ही ऊपर ऊपर प्रतीति होती है, लेकिन घट और रूप ये युत सिद्ध नहीं हैं इस कारण इनकी अत, और बहिरङ्ग प्रतीति होती है । तो अत बहिरङ्ग प्रतीति होनेसे यह निर्णय हुआ कि वह आघेय नहीं है । बात यह है कि वस्तुका ही ऐसा स्वरूप है जो वस्तुमें वह मिला हुआ ही है, तो इस तरह समवायके सम्बन्धमें बहुत विचार करनेके बाद यही प्रमाण प्रसिद्ध निर्णय है कि समवाय नामका कोई पदार्थ नहीं है ।

समवाय पदार्थकी असिद्धि व सामान्यविशेषात्मकताके विरुद्ध अभिमत षट् पदार्थ सख्याका विघात—यहां तक जो वर्णन हुआ है उस वर्णनसे यह निर्णय किया गया कि विशेषवादमें माने हुए जो पदार्थकी सख्या है द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष, समवाय, विचार करनेपर इन पदार्थोंके स्वरूपकी व्यवस्था नहीं बनती । फिर यह निश्चय अवधारण कैसे घटित किया जा सकता है कि पदार्थ ६ ही होते हैं जिनको पदार्थ कहा गया है उन पदार्थोंकी सिद्धि नहीं हो रही और जिनकी कुछ सिद्धि भी है तो उनके भेद लक्षण आदिक सब अटपट किये जा रहे हैं तो यह अवधारण कैसे घटित हो सकता कि पदार्थ ६ ही होते हैं । देखो—समवाय नामका कोई पदार्थ नहीं है । जिसके प्रदेश हो जिसमें परिणामन हो, जिसकी एकत्व व्यक्त हो, नित्यानित्यात्मक हो, बने, बिगड़े, बना रहे, ऐसी तीन बातें जिसमें हो, पदार्थ तो वही हो सकता है । और फिर समवायको सर्वव्यापी एक कहना और हर समवायियोंमें समवायसे भिन्न-भिन्न धर्मका सम्बन्ध कराना ये सब बातें अनुपयुक्त हैं । इसी प्रकार सामान्य और विशेष नामका भी कोई पदार्थ नहीं है । सामान्य धर्म समस्त में आ रहा है । विशेषधर्म भी बुद्धिमें आता है लेकिन सामान्य और विशेष तो सद्-भूत पदार्थके ही धर्म हैं । ये स्वयं पदार्थ हो गए हो ऐसी बात नहीं है । इसी प्रकार कर्म, क्रिया, परिणति, पर्यायकी भी बात है । ये भी कोई पदार्थ नहीं हैं । किन्तु पदार्थोंकी एक स्थिति है । इसी प्रकार गुण भी कोई पदार्थ नहीं हुआ करते । गुण तो द्रव्यके अभिन्न स्वरूप हैं । जो कुछ पदार्थका अभिन्न स्वरूप है उस ही स्वरूपसे जब समझा जा रहा तो भेदबुद्धि करके उनका विस्तार बनाकर समझाया करते हैं । तो गुण भी कोई पदार्थ नहीं है । पदार्थ रहा, केवल द्रव्य । तब द्रव्य कहो, पदार्थ कहो, एक ही पर्यायवाची शब्द हुए । अब द्रव्योंमें अर्थक्रियाकी पद्धतिसे भेद किया

जाना चाहिए, तभी द्रव्यके सही प्रकार ज्ञात हो सकते हैं। इस पद्धतिसे विशेषवादमें कुछ भेद भी किया, लेकिन उनमेंसे अनेक भेद तो एक दूसरे समानजातीय मिलनके कारण किसी जातिमें गभित हो जाते हैं। और, कुछ पदार्थ उन द्रव्योंके प्रकारमें आ ही नहीं पाये। तो यो द्रव्योंके भी प्रकार सख्या नहीं बनती। यो विशेषवादमें कल्पित द्रव्य गुण कर्म, सामान्य, विशेष समवाय इन छहो पदार्थोंके स्वरूपकी व्यवस्था नहीं बन पाती और फिर जब स्वरूपकी व्यवस्था नहीं है तो उनमें सख्या की सिद्धि करना कैसे सम्भव है ?

प्रमेय और उसके प्रकारोंकी पद्धति—आत्महितके लिए प्रमाण और प्रमेय स्वरूपकी व्यवस्था बनाना, समझ करना बहुत आवश्यक है। इसलिए इसका प्रकरण और प्रमेयसे चला। प्रमाण है ज्ञानात्मक और प्रमेय है ज्ञेयस्वरूप। तो प्रमाण भी निर्दोष बुद्धिमें रहना चाहिए और प्रमेय भी निर्दोष रूपमें बुद्धिमें आना चाहिए। यदि प्रमाण प्रमेयका स्वरूप ज्ञानमें रहता है तो उस जीवको लोकमें कही भी सकट नहीं और नि सकट अविकारी निज सहज स्वरूपमात्र अतस्तत्त्वके अभ्यास बलसे रहे सहे सकटोका मूलसे विनाश हो जाता है। तो प्रमेयका स्वरूप केवल इतना कहनेसे ही पर्याप्त आ जाता है कि प्रमेय सामान्य विशेषात्मक होना है। अब उस सामान्य विशेषात्मक पदार्थमें अर्थ क्रियाकी जातिके भेदसे प्रकार बनाना ये तो है तथ्यभूत पदार्थके प्रकार, लेकिन इस पद्धतिको छोड़कर इन्द्रियजन्य बुद्धिमें जो कुछ समझमें आया उसको ही प्रतिपादन करना इस नीतिमें कुछ पदार्थ अधिक सख्यामें आ जायेंगे और कुछ पदार्थ मूलसे ही छूट जायेंगे। तो सामान्य विशेषात्मक प्रत्येक पदार्थको मानकर फिर उसमें अर्थ क्रियाकी पद्धतिसे भेद बनायें तो पदार्थके भेद सही सिद्ध होंगे, और वे भेद सिद्ध होते हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल इन ६ जातियोंके रूपमें। इसके विरुद्ध केवल सामान्य मात्र, केवल विशेषमात्र, केवल गुण मात्र, केवल क्रियामात्र अथवा समवाय ही और शब्द, सूत्र, द्रव्य यह सब स्वरूप व्यवस्था नहीं हो सकती अतएव विशेषवाद सम्मत ६ जातिके पदार्थोंकी व्यवस्था एव सख्या सिद्धिका नियम सही नहीं बनता।

योगाभिमत मोलह पदार्थोंका विशेषवादमें वर्णन न होनेसे उनकी पदार्थ सख्याका विधान—विशेषवादमें ६ प्रकारके पदार्थ माने गए हैं, लेकिन विशेषवादी यह बताये कि नैयायिकों द्वारा माने गए १६ पदार्थोंको आप क्या कहेंगे ? तब तो ६ पदार्थोंमें अधिक पदार्थ मानने पड़े ना ? नैयायिक सिद्धान्तमें १६ पदार्थ माने गए हैं प्रमाण, प्रमेय, तत्त्व, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क निर्याय, बाद, जल्प, वितर्क, हेतुभास, छल, जाति, निग्रह। इन सबके स्वरूप भी अपने आपमें न्याये न्याये हैं। प्रमाण नाम है दृढ़ बोधना, जिससे कि वस्तुके स्वरूपकी व्यवस्था प्रबल पद्धतिसे बनायी जाती है, उस प्रमाणका कहाँ अन्तर्भाव करोगे ? सबके स्वरूप जुदे



जुदे हैं। प्रमाण बुद्धिमें मामिल नहीं हो सकता। वैशेषिकोंने बुद्धि नामका गुण माना है। तो बुद्धि तो एक सामान्य प्रतिभासका नाम है। बुद्धि प्रमाण भी हो सकता है। अप्रमाण भी हो सकता है तो प्रमाण बुद्धिसे निरासी बात है। प्रमेय मायने जेय। जो प्रमाणके द्वारा जाना जाय। प्रमेयत्व धर्म करके युक्त प्रमेयत्वसे समवेत प्रमेयसे कहीं अन्तर्भाव कर सकेंगे ? ऐसा है कि ऐसा है ऐसी चलित प्रतिपत्तिरूप बुद्धिका नाम सहाय है। इस सहायका ६ पदार्थोंके प्रकारोंमें कहीं भी जिक्र नहीं है। अयोजन—एक उद्देश्य, कुछ गजं इसका भी कहीं उल्लेख नहीं किया गया। दृष्टान्त किमी पदार्थको सिद्ध करनेके लिए जो उदाहरण दिया जाता है उस दृष्टान्तको भी कहीं जिक्र नहीं है। अवयव जिसके समूहका अवयवों वनता है, अवयवके ढंगसे अवयववत्त्वके रूपसे कहीं भी इसका वर्णन विशेषवादमें नहीं है। तर्क—जिससे विचार चलते हैं उन तर्कका भी कहीं जिक्र नहीं है। निरूपण—ऊहापोह करनेके बाद किसी एक निरूपणपर जिसकी जो विधि है, जिसे लोग निरूपण कहते हैं उसका किममें अन्तर्भाव है ? कहीं भी नहीं। वाद कोई वक्तव्य दिया जाता, समर्थ वचन, सभामें ओतावोपर अपने मतव्यकी छाप देनेके लिए जो कुछ कथन चलता है उस वादका भी कहीं जिक्र नहीं। जल्प किसी बातको सिद्ध न होने देनेके लिए जो वार्तालाप होता है वह जल्प है। इसका कहीं वर्णन है ? इसी प्रकार वितंडा—जो कि किसीके बताये हुए सिद्धान्तका निवारण करनेके लिए अथवा अपने तत्त्वके विकल्पकी रक्षाके लिए जो वक्तव्य होता है वह वितंडा है। जल्प और वितंडामें यह अन्तर है कि जल्पमें तो अपने मतव्यकी रक्षाके लिए प्रहार किया जाता है। इस तरहके वचनालापका ध्येय होता है और वितंडामें अपने रक्षणके लिए एक आवरण किया जाता है। अपने तत्त्वमें कोई बाधा न दे सके, उसके लिए जो प्रलाप किया जाता है वह वितंडा है, इसका भी कहीं वर्णन है। हेतुवाभास जो हेतु सदोप हो, जिममें निर्दोषता नहीं है उसका कहीं वर्णन है। छल पदार्थ—कोई कुछ कह रहा हो, उसे हटानेके लिए, उसकी बातका कोई दूसरा ही अर्थ लगाकर उसे समिन्दा करना यह सब नैयायिकके छल पदार्थ हैं इनका कहीं वर्णन है ? इसी प्रकार सिद्धान्तमें दूसरेके वक्तव्यमें उसका मिला हुआ अपना विरुद्ध वचन कहकर दूसरेकी बातको दूषित करना जाति है इसका भी कहीं वर्णन है ? और, जिस किसी भी प्रकारसे किसी भी वादमें जीत न सके तो वहाँ कुछ विसम्बाध मचा देना, विवाद कर देना यह निग्रह स्थान है। इसका कहीं वर्णन है। तो नैयायिकों द्वारा माने गए ये १६ पदार्थ हैं। ये तो ६ पदार्थ से अधिक हो गए, तब फिर ६ पदार्थोंकी संख्या क्या रही ?

यीगाभिमत सोलह पदार्थोंकी विशेषवादाभिमत छह पदार्थोंमें अन्तर्भाव—वाकाकार कहता है कि उन १६ पदार्थोंको हम ६ पदार्थोंमें ही अन्तर्भूत कर देंगे, इस कारणसे अधिक पदार्थोंकी व्यवस्था न बनानी पड़ेगी। उत्तरमें कहते हैं कि एक तो अन्तर्भाव होता नहीं, जैसे कि विशेषवादमें ६ पदार्थ माने हैं और मानो अन्तर्भाव करने लगे तो द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय इन छहोंके छहो पदार्थों

का एक प्रमाण और दूसरा प्रमेय इन दो पद धर्मों ही अन्तर्भाव कर बैठेंगे तब फिर छह पदार्थोंकी व्यवस्था भी नहीं बन सकती, क्योंकि द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष समवाय ये सबके सब प्रमेय हैं। उनमें जो एकबुद्धि नामक गुण या जो भी निर्णय कर सकने वाला गुण माना है उसे प्रमाणका रूप दे देने को भी छहोंके छहो पदार्थोंका अन्तर्भाव हो जाता है फिर तो ६ पदार्थ न बने। राजाकार कहता है कि यद्यपि उन ६ पदार्थोंका प्रमाण और प्रमेय इस प्रकारकी दो सस्थाके पदार्थोंमें ही अन्तर्भाव हो सकता है, तो भी उनके भीतरके और विभिन्न लक्षण हैं तथा प्रयोजन हैं। जिन की वजहसे द्रव्य गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय यों ६ पदार्थोंकी व्यवस्था बन जायगी। तो समाधानमें कहते हैं कि इसी प्रकार आवान्तर भिन्न लक्षणकी वजहसे प्रयोजनके वश प्रमाण प्रमेय आदिक १६ पदार्थोंकी व्यवस्था भी क्यों नहीं मान लेते? क्योंकि विभिन्न लक्षण है। प्रयोजन भी उनका निराला है इसलिए १६ पदार्थोंकी व्यवस्था भी बन जाय। जैसे कि इन्हीं कारणोंसे आप छह पदार्थोंकी व्यवस्था बना रहे हैं। जब लक्षण और विभिन्न लक्षणपना बराबर है तो ६ पदार्थोंकी व्यवस्था तो बने और प्रमाण आदिक १६ पदार्थोंकी व्यवस्था न बनाई जाय इसमें कौन सा हेतु है ?

योगाभिमत सोलह पदार्थोंकी भी वस्तुतः अस्तिद्धि— भैया ! उक्त बात विशेषवादके मुकाबलेमें कही गई है। वस्तुतः देखो तो जिस प्रकार विशेषवाद अमर- ६ पदार्थोंकी व्यवस्था नहीं है इसी प्रकार नैयायिकके मतके प्रमाण आदिक १६ पदार्थोंकी भी व्यवस्था नहीं बनती। और, इन प्रमाण प्रमेय आदिक पदार्थोंका उनके योग्य भिन्न-भिन्न प्रकारणोंमें निराकरण भी किया गया है। तो यह सामान्य विशेषा-त्मक प्रमेयके विरोधमें उपस्थित की गई ६ पदार्थोंकी व्यवस्था न बन सकी। इसका उत्तर कुछ राजाकारने अन्तर्भावके रूपमें दिया तो उन छह पदार्थों प्रमाण आदिक १६ पदार्थोंका अन्तर्भाव भी कर लो पोंचतानकर, फिर भी कुछ पदार्थ ऐसे छूट जाते हैं जो प्रमाण आदिक १६ पदार्थोंमें भी नहीं हैं। उनसे भी अलग, जैसे कि १६ पदार्थ माने हैं। जितना जो कुछ छटपट ध्यानमें आया वही मान लिया गया। कोई अमिक बुद्धि तो नहीं कि किसी पद्धतिमें चलकर ये १६ पदार्थ माने गये हैं। तो अब देखो ! विषय और अन्वयवसाय इन दो का अस्तित्व कहाँ कहा गया ? १६ पदार्थोंकी सरयामे भी अलग विषय और अन्वयवसाय है। विषय उसे कहते हैं कि वस्तुका स्वरूप तो है और भाँति और अन्य प्रकारसे उस स्वरूपको रखा जाय। और, अन्वयवसाय उसे कहते हैं कि किसी पदार्थको एक सरयरी निगाहसे अति साधारणरूपसे कुछ जाननेको ये कि माने कुछ भी न बढ़ सके, उस सबमें कुछ भी निदधय न कर सके तो इन दो जानोंका कहाँ अन्तर्भाव है ? तो प्रमाण आदिक १६ पदार्थोंकी भी व्यवस्था युक्तिपुक्त नहीं है और द्रव्य, गुण, कर्म आदिक रूपसे भी ६ पदार्थोंकी व्यवस्था युक्ति-संगत नहीं है।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थकी सिद्धि होनेसे विपरीत पद्धतिसे पदार्थ माननेका निराकरण—उक्त विचार विमर्शके बाद मानना ही होगा कि प्रमाणका विषयभूत सामान्य-विशेषात्मक होता है। तो सामान्य विशेषात्मक सत् इतना तो सामान्यरूपसे कहा गया है कि प्रमाणका विषय है यह और उसके प्रकारोंमें अर्थक्रिया की पद्धतिसे जाति बनाकर पदार्थके प्रकार होते हैं इस तरह—जीव, पुद्गल धर्म, अधर्म आकाश और काल। नैयायिक द्वारा माने गए १६ पदार्थ और वैशेषिक द्वारा माने गए ६ पदार्थ वे सबके सब इन् ६ द्रव्योंमें अन्तर्भूत हो जाते हैं। जो १६ पदार्थों से चैतन्यस्वरूप है, चैतन्य परिणतियाँ हैं चैतन्य गुण हैं वे सब तो जीव द्रव्यमें अन्तर्भूत हो जायेंगे। प्रमाण, सञ्चय, प्रयोजन, सिद्धान्त तक, निर्णय आदिक जो ज्ञानकी परिणतियाँ हैं वे सब जीव द्रव्यमें अन्तर्भूत हैं। और, प्रमेय अवयव जीवमें भी अन्तर्भूत है और पुद्गलमें भी अन्तर्भूत है। इसके अतिरिक्त काल द्रव्य जिसे किसी रूपमें विशेषवादमें माना है वह और धर्म द्रव्य, अधर्म द्रव्यका तो तो किसीने कुछ जिक्र ही नहीं किया है। तो यो पदार्थोंकी व्यवस्था सामान्यरूपसे सामान्य विशेषात्मक सत् है। यो बनता है। और, विस्ताररूपमें प्रयोगरूपमें जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश। काल इन ६ जातियोंमें बनता है।

धर्म द्रव्य व अधर्म द्रव्यकी सिद्धि होनेसे विशेषवादाभिमत षट् पदार्थोंकी व्यवस्थाकी असिद्धि—पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होता है। इसके विरोधमें विशेषवादाने जो द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय इन ६ पदार्थोंकी व्यवस्था बतायी, उसमें उन्हींके ही सजातीय नैयायिक द्वारा अभिमत १६ पदार्थोंका कहीं समावेश नहीं हो पाता और उसके अतिरिक्त धर्म और अधर्म द्रव्यका भी उन ६ पदार्थोंमेंसे किसीमें भी अन्तर्भाव नहीं होता। धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य हैं इनकी सिद्धि प्रमाणसे होती है। कोई वहाँ यह सन्देह न करे कि धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य क्या वस्तु हैं? देखो वह अनुमानसे सिद्ध है। वह अनुमान इस प्रकार है कि य समस्त जीव पुद्गलके आश्रय रहने वालेकी गतियाँ किसी साधारण बाह्य निमित्तकी अपेक्षा रखकर होती हैं, क्योंकि एक साथ होने वाले गति हानेके। जैसे कि एक तालाबके आश्रय रहने वाले अनेक मछलियोंकी गतिका बाह्य निमित्त है जल, इसी प्रकार जीव पुद्गल आदिक सभी पदार्थोंका जो एक साथ गमन देखा जा रहा है उस गमन हेतुसे यह सिद्ध होता है कि कोई इस विषयमें साधारण बाह्य निमित्त अवश्य है जिसकी अपेक्षासे ये जीव पुद्गल आदिक एक साथ गमन किया करते हैं। जीव और पुद्गलमें स्थितियाँ भी साधारण बाह्य निमित्तकी अपेक्षा रखती हैं क्योंकि अनेक पदार्थोंकी एक साथ स्थिति होती है। जैसे कि एक कलशमें रहने वाले अनेक देव जैसे स्थित हैं तो उनका बाह्य निमित्त यह एक कलश है इसी प्रकार समस्त जीव पुद्गलकी जो स्थितियाँ होती हैं उनका कारण कोई एक साधारण बाह्य निमित्त है। और धर्म द्रव्यका जो कुछ साधारण बाह्य निमित्त है, उसका नाम कुछ रखलो मगर

अन्वर्थ रूपसे और प्रसिद्ध रूपसे नाम है धर्मद्रव्य । इसी प्रकार जीव पुद्गलकी स्थितियोंका बाह्य निमित्त है, उसका कुछ भी नाम रख दो, लेकिन उसका नाम प्रसिद्ध है-अधर्म द्रव्यके बिना जीव पुद्गलकी गति और स्थितिका कार्य होना असम्भव है ।

धर्मद्रव्य व अधर्मद्रव्यकी स्पष्ट प्रसिद्धि धर्मद्रव्य व अधर्मद्रव्यकी सिद्धि के उक्त कथनका तात्पर्य यह हुआ कि धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य नामका पदार्थ विशेष-घोद/सम्मत द्रव्यमें गुण, कर्म, समान्य, विशेष, समवाय आदि कर्ममें अन्तर्भूत नहीं है, अतः उनसे पृथक् पदार्थ है । तब ६ पदार्थ हैं उक्त प्रकारसे यह बात सगत नहीं बैठती है । देखो ! इस सारे विश्वमें एक धर्म द्रव्य है जो कि जीव, पुद्गलके चलनेमें सहायक होता है । धर्म द्रव्य किसीको जबरदस्ती नहीं चलाता है किन्तु जीव पुद्गल, चले तो उनके चलनेमें सहायक होता है । जैसे कि मछलियाँ चले तो उनके चलनेमें जल सहायक है जल मछलियोंको चलनेकी प्रेरणा नहीं करता, किन्तु वे मछलियाँ ही स्वयं जब चलनेकी यत्न करनी हैं तो उसमें जल सहायक है, और यह बात प्रत्यक्ष दिखती है कि जलसे बाहर आ जानेपर मछलियाँ चल नहीं सकती हैं । तो जैसे मछलियोंके चलनेमें जल सहायक है इसी प्रकार समस्त जीव पुद्गलके और मछलियोंके चलनेमें भी धर्म द्रव्य सहायक है । कोई एक साधारण बाह्य निमित्त होता है गतियोंमें इसी प्रकार जब जीव, पुद्गल, चल करके ठहरते हैं तो उनके ठहरनेमें निमित्त होता है अधर्म द्रव्य । जैसे कि कोई पथिक चलते हुए किसी वृक्षके नीचे ठहर जाता है छाया का प्रयोजन पाकर लेकिन उस पथिकको वृक्ष जबरदस्ती ठहराता नहीं है । पथिक ही स्वयं इच्छा और यत्न करके ठहरना चाहे तो उसके ठहरनेमें वृक्षकी छाया निमित्त है, आश्रयभूत है । इसी प्रकार अधर्म द्रव्य जीव पुद्गलको जबरदस्ती ठहराता नहीं है किन्तु चलते हुए जीव पुद्गल स्वयं ही ठहरना चाहे तो वहाँ अधर्म द्रव्य सहायक होता है ।

धर्म द्रव्य व अधर्म द्रव्यका विशेष परिचय- धर्म और अधर्म द्रव्य अमूर्तिक हैं, अचेतन हैं और समस्त लोकाकाशमें तिलमें तेलकी तरह व्याप्त हैं । अतएव जितने लोकाकाशके प्रदेश हैं उतने प्रदेश वाले हैं ये धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य । सब द्रव्योंमें जैसे ५ साधारण गुण होते हैं—अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, अलघुगुरुत्व, प्रदेशवत्त्व और प्रमेयत्व ये छह साधारण गुण इन दो द्रव्योंमें भी हैं । ये अलघुगुरुत्व गुणके कारण निरन्तर षडगुण हानिवृद्धिरूप परिणामते रहते हैं । इनका परिणामन स्वाभाविक है और इसी कारण इनका परिणामन विज्ञात नहीं होता । अमूर्त पदार्थका स्वरूप सूक्ष्म है और परिणामन भी सूक्ष्म है । इस कारण अमूर्तका परिणामन साक्षित नहीं होता । केवल एक जीव द्रव्यका परिणामन और उसमें भी निजका परिणामन निज होनेके कारण और खुद है ज्ञानस्वरूप अतएव अपने आपका परिणामन विज्ञात होजाता है । लेकिन परजीवका परिणामन जीवको ज्ञात नहीं हो पाता । अपने समान हैं ये सब जीव और उस प्रकारके परिणामनका खुदका अनुभव किया है इस समानताके कारण

दूसरे जीवोंका भी परिणामन समझ लिया जाता है लेकिन धर्म द्रव्य अघम द्रव्य एक ता पर पदाथ ही और फिर अचेतन हैं, अमूर्त हैं, स्वभाव परिणामन वाले हैं इस कारण इनका परिणामन प्रत्यक्ष गोचर नहीं है। वीतराग सबज्ञ केवल ज्ञानी परमात्माओंके द्वारा जाने गए हैं। तो इन धर्म द्रव्य और अघम द्रव्योंको मिला करके पदाथोंकी सख्या पूर्ण कर पायेंगे।

धर्मद्रव्य व अघमद्रव्य सहित चार अन्य पदार्थोंकी भूलक—अव धम द्रव्य और अघम द्रव्यको मान लेनेपर जब निरखते हैं तो गुण तो शक्तिरूप है और शक्ति है द्रव्यकी अभिन्न शक्ति अतएव गुण अलग पदाथ न रहा। कर्म परिणामते हैं और परिणामते हैं पदार्थके परिणामनके समय पदार्थमें तादात्म्यरूप इस कारणसे वह भी अलग पदाथ न रहा। और सामान्य साधारण घमको नाम है और वह है पदार्थों का ही, अतएव सामान्य कोई अलग पदार्थ न रहा। विशेष भी पदार्थका असाधारण घम है, वह भी पदाथ अलग न रहा और समुदाय कोई पदार्थ है ही नहीं। काम भी नहीं। तो अब विशेषवादवन्मत ६ पदार्थोंमेंसे रह गया एक द्रव्य। अब द्रव्योंकी जो ६ सख्यायें बतायी हैं पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन। इनमेंसे आकाश और काल तो स्वतंत्र ऐसे ही द्रव्य हैं। कुछ थोड़ासा उसके स्वरूपमें यथायतामर समझना है। आकाश और कालका छोड़कर द्रव्यके और जितने भेद किए गए हैं वे भेद जीव और पुद्गलमें गमित होते हैं। जैसे पृथ्वी, जल, अग्नि वायु ये शरीर पुद्गलमें गमित होते हैं, आत्मा जीव का लाता है, दिशा कोई पदार्थ नहीं, मन द्रव्यमन हो तो पुद्गलमें गमित है, भावमन हो तो वह जीवकी परिणति है। इस प्रकार जीव, पुद्गल, आकाश, काल ये चार पदाथ तो विशेषवादमें माने गये पदार्थ समूहमेंसे निकलते हैं, उनमें धर्म द्रव्य और अघम द्रव्यका कोई जिक्र नहीं है। तो धर्म और अघम ये सामिल कर देनेसे फिर पदाथके ये ६ प्रकार हो जाते हैं—जीव, पुद्गल, आकाश, काल, घम द्रव्य और अघम द्रव्य।

गति स्थितिमें परस्पर निमित्तत्वका अभाव यहाँ शकाकार कहता है कि जीव और पुद्गलकी गति और स्थितिमें कारणभूत पदार्थ जो घमद्रव्य और अघम द्रव्य माने हैं वे असंगत हैं क्योंकि गति और स्थितिरूप परिणामनने वाले पदार्थ ही परस्पर एक दूसरेके कारण बन जाते हैं। जैसे— ठहरना तब बनता है जब कोई चीज चल रही हो। तो देखो ठहरनेमें चलना निमित्त हुआ अथवा कोई स्थिर पदार्थका आवरण आ गया या अन्य कोई कारण आ गए उससे ठहरना बन गया। चलना बनना कब है? जो न चलता हो स्थित हो उस पदाथमें क्रिया हुई कि चलना हो गया। तो चलना और ठहरना इस रूप परिणामने वाले पदार्थ ही परस्परमें एक दूसरे की गति स्थितिके कारण होते हैं। अलगसे धर्मद्रव्य अथवा अघमद्रव्य माननेकी आवश्यकता नहीं है। उत्तरमें कहते हैं कि यह कहना असंगत है। इस कथनमें तो अन्यो-

न्याश्रय दोष आता है शकाकार जो यह कह रहा है कि चलने और ठहरनेके परिणामन वाले पदार्थ ही परस्पर एक दूसरेमें कारण होते हैं तो यहा जब तिष्ठने वाले पदार्थोंके कारण जाने वाले पदार्थोंकी गति सिद्ध होले तब तो जाने वाले पदार्थोंकी गतिसे पदार्थोंकी स्थिति सिद्ध होगी । और, जब ठहरने वाले पदार्थोंकी स्थिति सिद्ध हो ले तब जाने वाले पदार्थोंकी गतिकी सिद्धि होगी । इस प्रकार दोनोंकी सिद्धि अन्योन्याश्रित हो गयी । और अन्योन्याश्रित होनेका अर्थ यह है कि दोनोंकी ही सिद्धि नहीं हो सकती है इस कारण समस्त पदार्थोंकी गति स्थितिका कारणभूत कोई साधारण बाह्य निमित्त अवश्य माना जाना चाहिये । और, जो साधारण बाह्य निमित्त है वही है धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य ।

लोकाकारकी सिद्धिसे भी धर्मद्रव्य व अधर्मद्रव्यकी प्रसिद्धि — एक सामूहिक रूपसे भी बात सोच सकते हैं कि ये पदार्थ जो चल रहे हैं इनके चलनेकी सीमा ही होगी । अन्यथा कोई पदार्थ अनन्त योजना तक भी चलता जायगा और फिर विश्व किसे कह सकेंगे ? लोक कहते किसे है ? जहा समस्त पदार्थोंका समूह पाया जाय उसका नाम लोक है । लोक है ऐसा कहनेसे यही तो सिद्ध होता है ना, कि उसके बाहर आकाश ही आकाश है और कुछ नहीं है । तो इस तरह समस्त पदार्थोंकी गति एक जगह परिसमाप्त हो जाती है जिससे कि लोकका आकार बनता है । उससे आगे पदार्थ क्यों नहीं जा पाते ? उसका हेतु क्या होगा ? यही कैसे होगा, कि समस्त पदार्थोंकी गतिका अथवा बाह्य निमित्त नहीं है अलोकमें इसलिए सब पदार्थोंकी गति लोक तक ही समाप्त होती है । तो लोककी रचनासे विश्वकी रचनासे इसके आकारमें भी यह ध्वनित होता है कि जीव पुद्गलकी गति और स्थितिका हेतु-भूत उनमें बाह्य निमित्त कुछ अवश्य है ।

गति व स्थितिमें स्व-स्व प्रतिनियत कारणके निमित्तत्वका भी अभाव शकाकार कहता है कि चलो, न सही ठहरने वालेकी स्थितिका निमित्त गति परिणामी पदार्थ और न सही चलने वालेकी गतिका निमित्त स्थिति परिणामी पदार्थ लेकिन उनमें निमित्त कुछ नहीं है और फिर समस्त पदार्थोंकी गति और स्थितिया जो होती हैं वे प्रतिनियत अपने अपने कारणपूर्वक होती हैं । जो पदार्थ चलते हैं उन पदार्थोंका जो प्रतिनियत कारण है उस कारणसे उनकी गति है । जो पदार्थ ठहरते हैं, ठहरने वाले पदार्थोंका जो निजी कारण है उस निज कारण पूर्वक पदार्थकी स्थिति होती है । समाधानमें कहे हैं कि ऐसा मानते हो तो वह बतलावो कि जिस समय किसी नर्तकी का परिणामन हो रहा है वह समस्त प्रेक्षक जनको नाना प्रकारके हर्ष, काम, वलेश आदिकी उत्पत्तिमें निमित्त हो रहा है । वह उनमें निमित्त है ना ? वह कैसे हुआ है ? यहाँ इस बातपर समाधान दिया जा रहा है कि शकाकारने यह कहा कि जो पदार्थ चलते हैं, जो पदार्थ ठहरते हैं उनका ही प्रतिनियत निजी कारण है जिस

कारण पूर्वक गति और स्थिति बनती है, उनमें बाह्य निमित्त कुछ नहीं होता । तो यहाँ यह समझते हैं कि यहाँ भी अनेक कार्योंमें कोई साधारण बाह्य निमित्त हुआ करता है । जैसे किसी सभामें नाटक हो रहा है, कोई नतकी अपना परिणामन कर रही है । अब उस नाटकको देखने वाले लोग अनेक प्रकारकी योग्यताके हैं । कोई उसी परिणामनको देखकर हर्ष करता है तो कोई विषाद करता है । तो कोई वासनासे वासित होता है तो कोई वैराग्यमें बैठता है । सब प्रेक्षक जनोकी जो ये नाना प्रकार की परिणतियाँ हुईं उन परिणतियोंमें वह नतकीका परिणामन हुआ या नहीं ? बाह्य निमित्त तो यो कहलाया कि प्रेक्षक जनके आत्मासे वह भिन्न आत्मा है अतएव हुआ बाह्य निमित्त और साधारण यो कहलाया कि समस्त प्रेक्षक जिनके कि किसी न किसी प्रकारके परिणामनमें वह निमित्त हुआ इस कारण वह साधारण निमित्त है । तो साधारण निमित्त तो मानना ही पड़ेगा । साधारण निमित्त रहित होकर कुछ भी क्रिया नहीं होती अनेकोकी युगपत् गति स्थिति खू कि अनेक भिन्न परिणामन रूप कार्य हैं तो उसका साधारण कोई बाह्य निमित्त है ।

**गति व स्थितिमें कालके निमित्तत्वका भी अभाव**—यहाँ यह भी नहीं कह सकते कि जीव पुद्गलकी गति और स्थितिका साधारण बाह्य निमित्त काल हो जायगा । समय रूप परिणामन है उसने यह परिणामन कर दिया, यह यो नहीं कह सकते कि काल द्रव्यके निमित्तसे होने वाले परिणामन रूप कार्यमें और गति स्थिति रूप कार्यमें इन दोनोंमें अन्तर है । यह एक समानजातीय नहीं है । तो काल द्रव्य भी निमित्त नहीं है । अन्य कोई साधारण निमित्त नहीं होता सो भी बात नहीं है । जीव पुद्गलकी गति स्थितिका साधारण निमित्त कोई अवश्य है और वे हैं घर्मद्रव्य अघर्म द्रव्य । यदि साधारण निमित्त रहित होकर कार्य आने ही नियत कारणसे कार्य करने लगे तो यह बतला दीजिए कि सभासदोंके हर्ष विषाद आदिक नाना परिणामनोका वहाँ कारण अन्य कोई बाह्य पड़ा है, नतकी परिणामन सो वह कैसे हो गया ? यदि कहो कि वह सहकारी मात्र हैं नतकीका परिणामन, उसका साधारण निमित्त पढ़ गया तो समाधानमें कहते हैं कि यही बात तो इस प्रसंगमें है । समस्त पदार्थोंकी गति और स्थितियाँ जो एक साथ हो रही हैं उनका सहकारी मात्र घर्म द्रव्य और अघर्म द्रव्य है और वह है साधारण निमित्त । सभी जीव पुद्गलकी गतिमें वह स्थितिमें वह स्थितिमें वह कारण है, सब फिर घर्म द्रव्य और अघर्मद्रव्यको, गति स्थितिमें साधारण निमित्त क्यों नहीं मान लिया जाता, है ? वे अवश्य हैं और इस तरह घर्म द्रव्य, अघर्म द्रव्यकी सिद्धि है । उसका विशेषवाद सम्मत पदार्थमें कोई जिक्र ही नहीं है । अतः वे द्रव्य गुण आदिक ६ पदार्थ असंगत हैं । मूलमें यदि यह कहा जाय कि सामान्य विशेषात्मक जो हो सो पदार्थ है और उसके विस्तारमें अर्थक्रियाको पद्धतिसे जाति बनाकर कहा जाय तो यों सिद्ध होंगे कि जीव, पुद्गल, घर्म, अघर्म, आकाश और काल ये ६ जातिके पदार्थ हैं ।

गति व स्थितिमे पृथ्वी आकाश आदिके साधारण निमित्तत्वका अभाव—शकाकार कहता है कि जीव पुद्गलकी गति और स्थितिका कारण साधारण निमित्त पृथ्वी आदिक ही है । उसमे घर्म अघर्म द्रव्यकी कल्पना न करना चाहिए । समाधानमे कहते है कि यह कहना असंगत है । यदि गतिका साधारण निमित्त पृथ्वी आदिक ही है तो गगनमे रहने वाले पदार्थ जो चलते हैं और ठहरते हैं उनमें तो पृथ्वी आदिकके निमित्तकी सम्भानना नहीं है । जैसे पक्षी आकाशमे उड़ते हैं अथवा कोई चीज आकाशमें स्थिर है । बहुतसे चन्द्र तारे ही स्थिर हैं तो उन पदार्थोंकी गति और स्थितिका कारण साधारण निमित्त पृथ्वी आदिक कहाँ है । शकाकार कहता है कि तब फिर आकाश साधारण निमित्त हो जायगा गति और स्थितिका, क्योंकि आकाश तो सर्वत्र मौजूद है । तब कही भी यह नहीं कह सकते कि देखो इसकी गति स्थितिके लिए आकाश है नहीं और गति स्थिति होने लगे । समाधानमे कहते हैं कि यह कहना भी युक्त नहीं है, क्योंकि आकाशको तो अवगाहमे कारण है ऐसा बताया है । अवगाह निमित्तत्व है आकाशमे, गति निमित्तत्व और स्थिति निमित्तत्व आकाशमें नहीं है । आकाशका साधारण लक्षण अवगाह बताया गया है ।

गति स्थितिमे आकाशका निमित्तत्व माननेपर कार्योंमे आकाशके निमित्तत्वका प्रसंग—यदि कहो कि एक आकाश ही अनेक कार्योंका निमित्त बन जायगा पदार्थोंके अवगाहका भी निमित्त आकाश है और पदार्थोंकी गति और स्थिति का भी निमित्त आकाश है । यदि आकाशको ही सब कार्योंका निमित्त मान लो तो तब अन्य अनेक सर्वगत पदार्थोंकी कल्पना करना अनर्थक हो जायगा । विशेषवादमे अत्मा काल, दिशा, समवाय आदिक अनेक पदार्थ सर्वगत माने हैं, तो जब आकाश सब जगह है तो आकाशसे ही वे सब काय हो जायें जिन कार्योंके होनेके लिए अनेक सर्वगत पदार्थ मानने पड़ रहे हैं । समवायसे जो कुछ कार्य होता है वह भी आकाशसे हो जाय, दिशा और कालसे जो कुछ कार्य होना है वह भी आकाशमे हो जाय । जब एक पदार्थ को अवगाहमे निमित्त, गतिमे निमित्त, स्थितिमे निमित्त, यो अनेक कार्योंमें निमित्त मान लेंगे तब तो एक आकाश पदार्थ ही पर्याप्त है सब कार्योंके लिए । कालका क्या कार्य है ? द्रव्योका परिणमना, पदार्थोंको बदल बदल करना अथवा यह छोटा है, यह बड़ा है, ऐसा परत्व और अपरत्वका जातका हेतु बनना । इस कार्यको आकाश ही करदे, क्योंकि आकाश सब जगह है । कही भी यह प्रश्न नहीं हो सकता कि इस कार्य के होते समय आकाश तो था ही नहीं । आकाशका कार्य क्या है ? जेतन्य । जो भी कार्य माना है उसे भी आकाश ही करदे ! दिशाओंका कार्य क्या माना ? यह इससे पूर्व है, यह इससे पश्चिममे है, इस प्रकारके प्रत्ययका हेतु बनना यह है दिशाओंका काम । सो दिशाये जैसे सर्वव्यापक हैं इसी प्रकार आकाश सर्वव्यापक है । तो वे सब काम आकाश द्वारा क्यों नहीं हो जायेंगे ? जब एक आकाशको अवगाह गति, स्थिति, सबमे निमित्त मान लिया गया सब अन्य पदार्थोंके कार्यको भी आकाश ही कर देगा ।



सामान्यका कार्य क्या है ? अनेक पदार्थोंमें अनुगत प्रत्यय करा देना । सो सामान्य जैसे सर्वत्र है, एक है इसी प्रकार आकाश सर्वत्र है । वही अनुगत प्रत्यय होनेका कारण बन जाय । कोई कहे कि कुछ कुछ बात फबती नहीं, युक्त नहीं जचती है कि एक पदार्थ अनेकका कार्य करदे । तो क्यों नहीं जचती ? जचाओ क्योंकि आकाशको जब अवगाहमें, गतिमें, स्थितिमें इन सबमें कारण मान लिया । समवायका क्या कार्य है ? द्रव्य गुणमें सम्बन्ध करा देना, कर्ममें सम्बन्ध करा देना । इन कार्योंको आकाश ही करदे । आकाश सर्वत्र है और एक पदार्थका अब अनेक कार्योंमें निमित्त मानना स्वीकार भी कर लिया है । इसके अतिरिक्त और जितने भी व्यवहार होते हैं—एक साथ हुआ, क्रमसे हुआ, जितने भी बुद्धि सकल्प होते हैं सारे विश्वभरके कार्य एक आकाश द्वारा मान लीजिए । यह इससे पूर्वमें है यह इससे पश्चिममें है आदिक प्रत्यय और अन्वयज्ञान तथा इसमें यह है इस प्रकारका ज्ञान ये सारे ही कार्य जो कि काल, आत्मा, दिया, सामान्य, समवाय इनका कार्य माना गया है, उन सबका आकाश ही एक निमित्त बन जायगा, क्योंकि आकाश सब जगह सब समय बराबर मौजूद है । तो जैसे ये बातें झूठ नहीं हैं विशेषवादमें कि आकाश कालका कार्य करदे आत्मा, दिशा, सामान्य, समवाय आदिकका कार्य करदे तब ऐसा यहाँ भी न मान लेना चाहिए कि एक आकाश अवगाहका भी कार्य करदे और जीव पुद्गलकी गति स्थितिका भी कार्य करदे यह बात सम्भव नहीं है ।

कार्यविशेषसे निमित्त भेद मानकर अन्य पदार्थोंकी शकाकार द्वारा सिद्धि—शकाकार कहता है कि कार्य विशेषसे काल आत्मा आदिकके निमित्त भेदकी व्यवस्था की जा रही है । आकाशका कार्य अवगाह है सो तो ठीक है, मगर बुद्धि होना यह आत्माका विशेष कार्य है । किसीको भी नहीं जवता कि ज्ञान करना यह भी आकाशका कार्य है । यह क्रमसे काम हुआ, यह एक साथ काम हुआ, यह इससे छोटा है, यह इससे बड़ा है, इस प्रकारका जो कालका ज्ञान होता है उसका हेतु काल है । वह कालका विशेष कार्य है । यह इससे पूर्वमें है यह इससे पश्चिममें है, यह आकाशकी अपेक्षा विशेषकार्य है । बहुतसे व्यक्तियोंमें अनुगत ज्ञान होना, मनुष्यमें मनुष्यत्व, मनुष्यत्व मनुष्यत्व सब मनुष्योंमें है इस प्रकारका अनुगत ज्ञान होना यह सामान्यका विशेष कार्य है । यह आकाश द्वारा सम्भव नहीं है । समें यह है, आत्मामें ज्ञान है, घटमें रूप है, इस प्रकारका जो अयुतसिद्ध इह इदं सम्बन्धका बोध होता है वह सम्बन्धन समवायका कार्य है । तो जब कार्य विशेष है तो कार्य विशेषके भेदसे काल आदिक निमित्तोंमें भी भेदकी व्यवस्था बन जाती है । यह आक्षेप देना अयुक्त है कि आकाश ही इन सब पदार्थोंका कार्य करदे !

कार्यविशेषसे ही धर्म द्रव्य व अधर्म द्रव्यकी सिद्धि—उक्त शकाके समानमे कहते हैं कि बस इस ही कारणसे याने कार्य विशेषसे निमित्त भेदकी व्यवस्था

बनाई जाती है, इस ही कारणसे धर्मादिक निमित्त भेदकी व्यवस्था भी बन जाय, क्योंकि कि आपके उक्त कथनमें कि आत्मा, काल, दिशा आदिकके कार्य विशेष हैं इस लिए उनका भी निमित्त है। आकाश द्वारा उन कार्योंको नहीं कराया जा सकता, तो यही वात धर्म आदिकमें भी है कार्य विशेष है गति और स्थिति जो कि अवगाहसे अन्य प्रकारका काय है। तो जैसे कार्यविशेषमें काल आदिकके निमित्त भेदकी व्यवस्था बन जाती है। अतः ऐसे ही गति स्थितिरूप कार्यभेद है अतः यह सिद्ध हो जाता है कि उनका निमित्त है धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य और ये वास्तविक पदार्थ हैं इन पदार्थोंके सिद्धावमें कोई आशंका नहीं है। अब यह अनुमान पूर्णतया निर्दोष सिद्ध होता है कि ये एक साथ होने वाली गतियाँ किसी साधारण बाह्य निमित्तकी अपेक्षा रखती हैं। अर्थात् इन सब गतियोंमें साधारण विमित्त धर्म द्रव्य है। क्योंकि एक साथ गतियाँ हो रही ना। जो कार्य एक साथ हो रहे हैं उन सब कार्योंका कोई एक साधारण बाह्य निमित्त होता है और इस तरह समस्त जीव पुद्गलकी जो स्थितियाँ हैं वे भी किसी साधारण बाह्य निमित्तकी अपेक्षा रखती हैं, क्योंकि स्थितिरूप परिणामन भी एक साथ देखा जा रहा है। जो विशेषवाद सम्मत ६ पदार्थोंसे अधिक, योगाभिमत १६ पदार्थोंसे अधिक ये धर्मद्रव्य और अधर्म द्रव्य भी हैं जिनपर किसीने भी दृष्टिपात नहीं किया है। जब गमस्त द्रव्योका परिचय ही नहीं है तब फिर पदार्थोंकी सख्या नियत करना यह कैसे निर्दोष हो सकता है ? धर्म द्रव्य है और अधर्म द्रव्य है।

सिद्धजीवोंकी अवस्थितिसे भी धर्मद्रव्य व अधर्मद्रव्यकी सिद्धि— जीव जब समस्त कर्मोंसे विमुक्त हो जाता है, शरीर और कर्मोंसे रहित हो जाता है तब उसकी गति ऊर्ध्व गति होती है। स्वभावसे वह ऊर्ध्व दिशाको हीगमन करता है। जब धर्मद्रव्य व अधर्मद्रव्य नहीं मानते तो उस ऊर्ध्व गमनमें कहीं फिर रुकावट न आयेगी ! क्योंकि अब तो यह मान लिया कि कोई गतिका साधारण बाह्य निमित्त नहीं है। पदार्थ अपने आपकी ओरसे ही बिना किसी साधारण बाह्य निमित्त के यदि परिणामन कर ही रहा है तो फिर सारे परिणामन एक साथ और बिना निरोध के हो जाना चाहिए, पर ऐसा तो नहीं हुआ। उसका यही प्रमाण है कि यह विद्वत् सद्गुत है। अब तक मौजूद है। तो यह वात यह है कि जब कोई आत्मा शरीरसे कर्मोंसे विकारसे अत्यन्त मुक्त हो जाता है तो ऊर्ध्वगमन स्वभावके कारण यह आत्मा ऊपर ही एक ही समयमें एकदम चला जाता है। और जहाँ तक धर्म द्रव्य नामक साधारण बाह्य निमित्त है वहाँ तक यह चला जाता है और जहाँ साधारण बाह्य निमित्त धर्मद्रव्य न रहा उसके आगे मुक्त आत्माकी गति नहीं होती है। यद्यपि गति क्रियामें उपादान स्वयं गति क्रिया परिणत पदार्थ है तो भी उसमें साधारण बाह्य निमित्त धर्मद्रव्य है। जो जो बातें नहीं हुई और हो रही हैं, विशेषताको लिए हुए हैं उस विशेषतामें कुछ न कुछ बाह्य निमित्त होता है। तो मुक्त आत्माकी गतिमें भी जो साधारण बाह्य निमित्त है वह है धर्म द्रव्य। और इस ही प्रकार समस्त जीव पुद्गल

कौं गतिमें जो निमित्त है वह है धर्म द्रव्य । इस प्रकार सबके अवस्थानका भी निमित्त है अधर्म द्रव्य । धर्म अधर्म द्रव्यको उदासीन निमित्त कहा गया है । चलो कोई, उसमें निमित्त है धर्मद्रव्य ठहरे कोई, तो उसमें निमित्त है अधर्म द्रव्य । उदासीन निमित्त यह भी कहलाता है कि इसमें क्रिया नहीं है । इसमें प्रयोगविधि नहीं है इसलिए यह उदासीन निमित्त कहलाता है । वस्तुतः तो सभी निमित्त उदासीन ही होते हैं । जब कोई अपना द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव उपादानमें नहीं रख सकता तो सभी ही उदासीन निमित्त हैं । लेकिन उन उदासीन निमित्तोंमें कुछ ता मिलता है निष्क्रिय और कुछ मिलता है क्रियावान् । जैसे कुम्हारका व्यापार घट बननेमें निमित्त है । वह प्रयोगरूप है । तो चाहे प्रयोगरूप हो, अप्रयोगरूप हो, सभी निमित्त उदासीन होते हैं । ये धर्म द्रव्य अधर्म द्रव्य भी समस्त जीव पुद्गलकी गति और स्थितिमें उदासीन साधारण बाह्य निमित्त हैं ।

अदृष्टका गतिऔर स्थितिमें साधारण निमित्तत्वका अभाव — शकाकार कहता है कि जीव पुद्गलमें जो गति स्थिति होती है उसमें धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्यको कारण माननेकी आवश्यकता नहीं है । गति और स्थिति भी अदृष्टके निमित्त स हो जायगी अर्थात् भाग्य जैसा है तैसी पदार्थोंकी गति और स्थिति होती है । इसमें धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्य माननेकी जरूरत नहीं है । उत्तरमें कहते हैं कि यह बात ठीक नहीं है, क्योंकि जीवमें-तो भाग्य है, जीवके साथ तो कम लगा है, तो कुछ सम्भव मान सकते हैं कि भाग्यकी वजहसे जीवकी गति और स्थिति होती है, सो भी वह अनाधारण निमित्तकी बात है साधारण निमित्तकी नहीं, लेकिन पुद्गलमें तो भाग्य नहीं है । पुद्गल कहते हैं उसे जो रूप, रस, गंध, स्पर्शवान् ह । तो रूप, रस, गंध, स्पर्श वाले अचेतन पदार्थ उनकी गति स्थिति फिर कैसे होगी ? क्योंकि भाग्य तो उन के है नहीं, इस कारण यह नहीं कह सकते कि भाग्यकी वजहसे गति और स्थिति होती है । जब और पुद्गल जब गमन करते हैं अथवा ठहरते हैं तो उनमें साधारण बाह्य निमित्त धर्म द्रव्य और अधर्म-द्रव्य होते हैं ।

पुद्गलकी गति स्थितिके लिये जीवके अदृष्टमें साधारण निमित्तत्वका अभाव शकाकार कहना है कि पुद्गलमें चेतनता तो नहीं है फिर भी उनकी गति और स्थिति इस तरह हो जायगी, किस तरह कि जो जिस आत्माके द्वारा उपभोग्य है, पुद्गल उनकी गति स्थिति उन आत्माओंके भाग्यसे ही जायगी । पुद्गलमें चेतनता नहीं है, पुद्गलमें भाग्य भी नहीं लगा रहता है तो क्या हुआ । शकाकार कह रहा है कि जितनी भी गति और स्थिति होती है तो पुद्गलमें जो गति स्थिति होगी तो गति होकर स्थिति होकर वे पुद्गल जिसके भोगनेमें आयेंगे उस जीवके भाग्यसे गति और

स्थिति हो जायगी । फिर धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य माननेकी जरूरत ही क्या है ? उत्तर देते हैं कि ठीक है । वह तो असाधारण निमित्त है जिन जीवोंके भोगमें आने वाली वस्तुकी पुद्गलकी उनके भाग्यके कारण गति स्थिति हो रही तो जीवोंका भाग्य विशेष निमित्त है साधारण निमित्त नहीं कहलाया । क्योंकि गति और स्थितियों का जो हेतु बताया है प्रतिनियत आत्माके भाग्यको तो उस जीवके भाग्यसे खास खास ही चीजें तो आ सकेंगी, सबके निकट सब तो नहीं आ सकती । तो जीव और पुद्गल की गतिका सामान्य निमित्त नहीं हुआ । जैसे किसी मनुष्यने कोई चीज उठाकर फेंक दो तो उसकी गतिका निमित्त मनुष्य हो गया । हो गया मगर वह विशिष्ट निमित्त है । साधारण निमित्त नहीं है । फिर और पुद्गलकी गति तो नहीं हो रही । सो अनिष्ट नहीं है आपकी बात हमें, जीवोंके भाग्यसे भी पुद्गलकी गति और स्थिति होती है मही है वह बात मगर वह साधारण निमित्त नहीं हो सकता । साधारण निमित्त तो जीव पुद्गलकी गति स्थितिका धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य ही हो सकता है । जैसे गतिका कारण पृथ्वी ही है जमीन न हो तो उसपर मनुष्य कैसे चले ? तो गमनका कारण जमीन है, स्थितिका कारण जमीन है लेकिन वह है असाधारण निमित्त साधारण निमित्त न रहा तो ऐसे असाधारणपनेकी बात हम अदृष्टमें भी लगा देंगे । ठीक है, हो जायगा । मगर साधारण कारण तो गति स्थितिका धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य ही हो सकता है । इससे सिद्ध हुआ कि जब गति स्थिति रूप कार्य विशेष हो रहा है जीव पुद्गलमें तो उनका निमित्तभूत, साधारण निमित्त धर्मद्रव्य और अधर्म द्रव्य अवश्य हैं । तो जब धर्मद्रव्य और अधर्मद्रव्यकी सिद्धि हो गयी तब सामान्य विशेषात्मक स्वरूपके विरोधमें जो द्रव्य गुण, कर्म, सामान्य रूपसे जो पदार्थकी भेद व्यवस्था की है वह भेद व्यवस्था ठीक नहीं होती ?

प्रमेयस्वरूपपर विचार—इस परिच्छेदके प्रसंगमें प्रमेयके स्वरूपपर विचार चल रहा है । प्रमेय अर्थात् प्रमाणका विषयभूत पदार्थ । प्रमेय कहो अथवा ज्ञेय कहो एक ही बात है । ज्ञानमें जो विषय आता है वह सब सामान्य विशेषात्मक होता है । सामान्यविशेषात्मक होनेके लिये साधारण धर्म और असाधारण धर्मका निरखना पड़ता है । जो साधारण धर्म होता है वह तो उसमें भी और अन्यमें भी सबमें पाया जाता है । और, जो असाधारण धर्म होता है वह उसमें ही पाया जाता अन्यमें नहीं पाया जाता । ऐसा वस्तुमें स्वरूप है । उस स्वरूपको हम जानकर समझकर परख निरख करके विश्लेषण करते हैं, पर वस्तु तो यथार्थमें जैसी है तैसी ही है । पदार्थ स्वयं अपने आप अपनी सत्ता लिए हुए जैसे हैं तैसे ही होते हैं । अभेद हैं अखण्ड हैं, निर्विकल्प हैं और प्रतिसमय अपनी पर्याय अवस्था बताने वाले हैं । तो यो कहो कि हम पदार्थोंमें दो बातें निरखते हैं मूलमें—सत्त्व और परिणामन । पदार्थ है और उसकी यह एक अवस्था है । अब उस पदार्थको समझनेके लिए जब हम भेद व्यवहार

करते हैं तो वहा हमारे पर्याय सामान्य विशेष ये सब ज्ञानमें आते हैं । ज्ञानमें आये लेकिन ये स्वतन्त्र सद्भूत पदार्थ नहीं हैं । देखो भैया द्रव्य स्वयं सद्भूत है उसे तो कह देते हैं विशेषवादमे कि द्रव्य स्वयं सत् नहीं है किन्तु सत्ताका समवाय होता है तब द्रव्य सत् कहलाता है । गुण और कर्म तो अलगसे कुछ सत् है ही नहीं । उनमें भी विशेष-वादने यह कहा है कि गुण और कर्ममें भी सत्ताका समवाय होता है तब वे पदार्थ कहलाते हैं । लेकिन सामान्य विशेष और समवाय इनको स्वयं सत् रूप कहा है । इनमें सत्ताके समवायका भा जल्द नहीं है । तो कितना विलक्षण अन्तर हो गया कि जो स्वयं कुछ है ही नहीं उसे तो कहते हैं स्वयं सत् है । इसमें सत्ताका सम्बन्ध करानेकी भी जरूरत नहीं है । और, जो पदार्थ स्वयं सत् है उसे कहा गया है कि यह सत्ताके सम्बन्धसे सत् है, यह स्वयं सत् नहीं है ।

उत्पादव्ययघ्नौघ्यत्वमयी सत्ताकी निरखसे सकल समस्याओंका समाधान—सत्ताका लक्षण उत्पादव्ययघ्नौघ्य युक्त मान करके चला जाय तो बहुत सी शक्यों अपने आप समाधानको प्राप्त हो जाती हैं । सत् वह कहलाता है जिसमें उत्पादव्ययघ्नौघ्य हो । उत्पादव्ययघ्नौघ्य या कोई भिन्न भिन्न तत्त्व नहीं हैं । किन्तु एक ही पदार्थमें जो कुछ बात बनती है उसको हो सक्य कर करके यह २ का अध्ययन कराया गया है । जैसे मिट्टीका घड़ा था और फूट गया, उसकी खपरिया बन गई तो खपरियोंका उत्पाद हुआ, घड़ेका व्यय हुआ और मिट्टीका घ्नौघ्य हुआ तो यहा यह निरख लीजिए कि ये तीन उत्पादव्ययघ्नौघ्य एक साथ हुए, न कि क्रमसे । ऐसा नहीं होता कि पहिले घटका व्यय होले तभी तो खपरियां बनेगी अथवा पहिले घटकी खपरिया बनले तब ही तो घटका व्यय होगा, ऐसा नहीं है । जो कुछ बात एक समयमें है उस हीको तीन रूपोंमें निरखा गया है । देखो खपरियोंकी दृष्टिसे तो उत्पाद है । घटकी दृष्टिसे व्यय है और मृत्तिकाकी दृष्टिसे घ्नौघ्य है । तो ये उत्पादव्ययघ्नौघ्य पदार्थके निजी स्वरूप हो गए । अब जिसमें उत्पादव्ययघ्नौघ्य पाया जाय उसके मायने है पदार्थ ।

जीव और पुद्गलमे उत्पादव्ययघ्नौघ्यमयी सत्ताका दिग्दर्शन—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश, काल ये ६ जातिके पदार्थ उत्पादव्ययघ्नौघ्य वाले हैं, जीव अतन्तान्त हैं । सभी जीव अपनी-अपनी योग्यतानुकूल नवीन-नवीन अवस्थाओंसे परिणामते हैं और पुरानी अवस्थाओंको विलीन करते हैं । जीव वहीका वही रहता है । यद्यपि जीवका परिणामन अशुद्ध अवस्थामे कर्मोदयको निमित्त पाकर होता है और-विकृत हो जाता है, लेकिन वह विभाव परिणामन कर्मसे आया हो सो बात नहीं है । वे जीव ही स्वयं अपने आप अपनी योग्यताके कारण बाह्यमें कर्मविपाकका

निमित्त पाकर उस उस विकाररूप परिणम गये । जब कोई जीव शुद्ध होता है तो वही जीव अपने आपकी योग्यताके अनुकूल स्वयं शुद्धरूप परिणम गया । जीवमें व सभी द्रव्योंमें स्वयं परिणमनेकी शक्ति है और वह निरन्तर नवीन अवस्थासे परिणमता पुरानी अवस्थाको विलीन करता । द्रव्य वहीका वही है । पुद्गलमें भी यह बात है—रूप, रस, गंध, स्पर्श वाले पुद्गल अनेक सूक्ष्म स्कन्ध हैं, अनेक विपुल स्कन्ध हैं, परमाणु तो सदा सूक्ष्म कहलाता है । इन सबमें भी निरन्तर उत्पाद व्यय और ध्रुव्य है, जो कि प्रकट दिखता है, जैसे कि अभी घटके दृष्टान्तमें कहा गया है ।

धर्म अघर्म, आकाश व काल द्रव्यमें त्रितयमयी सत्ताका दिग्दर्शन—  
धर्म द्रव्य यह भी अपनी पङ्क्तुण हानि वृद्धिसे निरन्तर परिणमता रहता है, यह अमूर्त द्रव्य है, पर द्रव्य है । इसका परिणमन आगम गम्य है । हम आप इसके परिणमनको नहीं समझ सकते । अथवा केवल जानगम्य है । इसी प्रकार अघर्म द्रव्यका परिणमन भी सूक्ष्म है, अमूर्त है, भिन्न द्रव्य है, वह भी आपमगम्य है । आकाश द्रव्यका जो अंदाजा तो कर लेते हैं कि जो यह पोख है, जिसमें हम समाये हुए हैं, चीजें रखी जाती हैं, वह आकाश द्रव्य है । लेकिन आकाश द्रव्य भी अमूर्त है, पर है । उसमें निजमें क्या निरन्तर परिणमन होता रहता है इसको भी हम नहीं समझ पाते, वह भी आपमगम्य है । काल द्रव्य—लोकाकाशके एक एक प्रदेशपर एक एक काल द्रव्य अवस्थित है और वह अपने आपमें समयरूप परिणमन करता रहता है । एक समयमें क्या होता है इसको हम परिवर्तन शब्दसे नहीं कह सकते । परिवर्तन होता है मुकाबलेमें । दो समयके परिणमनमें हम परिवर्तनका व्यपदेश कर सकते हैं । एक ही समयमें किए हुए पदार्थ में उसको वर्तना शब्दसे कहा गया है । अपने सखमें रहना, इतनेमें एक समयका कार्य है । तो प्रत्येक लोकाकाशके प्रदेशपर जो एक एक कालाणु अवस्थित है उसमें जो समय नामका परिणमन होता रहता है वह समय परिणमन जब बहुत समयका सम्बन्ध जोड़कर कहा जाता है तो वह व्यवहारके योग्य होता है । इसी कारण आवली, पल, घड़ी, घटा साल, पल्प, सागर इन सबको व्यवहारकाल कहा गया है ।

सर्व पदार्थोंमें सामान्यविशेषात्मकताकी सिद्धि—छहों जातिके पदार्थों में उत्पादव्ययध्रुव्यात्मकता पायी जा रही है । अब उन्हींको हम सामान्य विशेषात्मक ठगसे देखें तो सामान्य तत्त्व हुआ । ~~अनेक~~ ~~के लक्षणको~~ ~~कहा गया है~~—गुण ~~बर्ण~~ वाला हो सो द्रव्य है । उसमें भी ~~गुण~~ समता तो है ध्रुव्यसे और पर्यायकी समता है उत्पादव्ययसे । यो प्रत्येक पदार्थ उत्पादव्ययध्रुव्य इन तीन तत्त्वों स्वरूप है । और, इसी लिए वे सत् हैं । इस प्रकार का सत्त्व समवायमें कहाँ ? उत्तर हो, व्यय हो फिर भी रहें ऐसी कोई चीज हो ~~न~~ ।

तो सद्भूत है । धर्म बिना धर्मो कहाँ ? विशेष धर्म हो प्रत्येक सामान्य धर्म हो, वह है क्या ? वस्तुकी जो शाश्वत शक्ति है धर्म है वह तो वस्तुकी प्रमिश्र शक्ति हुई और जो मिटने वाली बदलने वाली जरूरी बात है वह परिणामन हुआ । तो यों पदार्थोंमें वे सब कल्पनासे जानी गई चीजें हैं । गुण, कर्म, सामान्य, विशेष समवाय सद्भूत नहीं हैं । जो सद्भूत है उसे पदार्थ कहते हैं । तो पदार्थ ये ही ६ जातिके सही सिद्ध हुए । अब इनका मूल लेकरके विस्तार बढ़ता जाय तो भेद प्रभेद भी युक्त होंगे ? यों प्रमाणका विषय पूछा गया था । उसके उत्तरमें यह सिद्ध किया गया कि सामान्यविशेषात्मक पदार्थ ही प्रमाणका विषयभूत होता है ।



